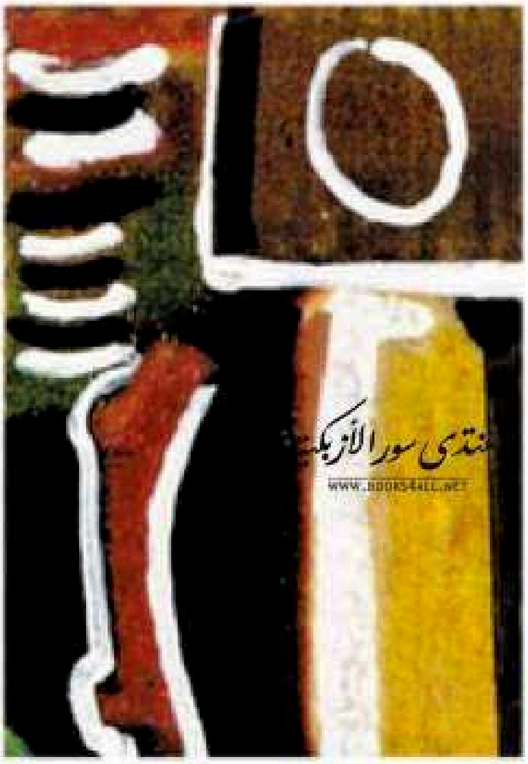
محمد أيت حمو



فضاءات الفكر في الغرب الاسلامي

دراسات ومراجعات نقدية للكلام

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

الفارابي

فضاءات الفكر
في الغرب الإسلامي

فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي

دراسات ومراجعات نقدية للكلام

الدكتور محمد أيت حمو

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب،

ظهر المهراز، فاس

دار الفارابي　　　　منشورات الاختلاف

الكتاب: فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي
المؤلف: الدكتور محمد أيت حمو
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: * دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

* منشورات الاختلاف
149 شارع حسيبة بن بو علي
الجزائر العاصمة ـ الجزائر
هاتف/فاكس 21676179 213+
email: editions.elikhtilef@gmail.com

الطبعة الأولى 2011
ISBN: 978-9953-71-704-3

هذا الكتاب عبارة عن مقالات تقدمت بها للحصول على الأهلية في الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، أمام لجنة تتكون من السادة الأساتذة:

أحمد العلمي حمدان مشرفا.

عز العرب لحكيم بناني رئيسا.

عبد الحي أزرقان عضوا.

محمد قشيقش عضوا.

وقد نوقشت يوم 21 نيسان/أبريل، 2007.

الإهداء

إلى

أحمد العلمي حمدان

تقديم

إشكالية البحث في تاريخ الفكر الكلامي في الغرب الإسلامي

قد يكون من نافلة القول، أو من باب تحصيل الحاصل، كما يقول المناطقة، قولنا: إن مبحث الكلام في الغرب الإسلامي ما زال تراثا بكرا لم يتم بعد اكتشافه والتعرف عليه ولم تطأه الكثير من الأقلام. فهو مبحث عذب المذاق، لكنه صعب المورد، لأن الخوض فيه ليس سهلا ويسيرا، بل مثقلا وعسيرا. ومرد هذه العواصة - التي هي من البداهة إلى حد أن التصريح بها أصبح من قبيل الإطناب - إلى التبديد الذي أصاب التراث الكلامي في هذه المنطقة. وهو التبديد الذي يقف عقبة كؤودا في طريق الحكم على الوضع الكلامي - الذي يفتقر إلى دراسات - عن كثب في هذا الجناح الغربي من العالم الإسلامي. فالعدد الجم من هذا الجنس من القول الذي هو الكلام قد ضاع كله واندرس، إما قصداً عبر التاريخ لمحوه، أو مدفوناً في ثنايا خزائن العالم. ومسألة إخراجه من "الوجود بالقوة" إلى "الوجود بالفعل"، بالمعنى الأرسطي،

مغامرة دونها خرط القتد، كما يقول أهل اللغة!وتبعاً لذلك، يمكننا الاطمئنان إلى القول بأن الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي منطقة مجهولة يندر روادها وتتعذر مسالكها.

بدون ريب، حدث اكتشاف لكل هذه المنطقة إلا جلها وقليلا، منذ مدة ليست بالبعيدة، عندما قدمت ثلة من الباحثين المغاربة المعاصرين أقوالا فيها بعض الجرأة، وكثيرا من الجدة، على أقوال النظار المتكلمين في الغرب الإسلامي، نذكر من بينهم، تمثيلاً لا حصراً، سالم يفوت في أطروحته لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة حول ابن حزم، ومحمد ألوزاد في أطروحته لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة حول ابن مسرة، و أحمد العلمي حمدان في أطروحته لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة المرفقة بتحقيق علمي رصين لكتاب "اللباب" للمكلاتي. وقبل ذلك، أطروحته الأولى لنيل دبلوم الدراسات العليا في موضوع "فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي"، دون أن ننسى أو نتناسى عبد المجيد الصغير الذي تتمحور أبحاثه العلمية حول تاريخ الفكر في منطقة الغرب الإسلامي، مع اعتناء برصد ظروف النشأة واسباب التطور، وغيرهم من الباحثين الرواد الآخرين الذين أفادونا بثمرات لا تقدر فوائدها بثمن، وقاموا بدراسات فلسفية جادة وغير مسبوقة، اشرأبت بأعناقها إلى إخراج بعض خصوصيات ومكامن التفرد في الشخصيات المدروسة إلى دائرة الضوء. وهذا ما نقل البحث نسبيا في كلام الغرب

الإسلامي إلى مرحلة أخرى تتسم إلى حد ما بالشمولية والدقة يكاد يستجيب فيها التأويل لجل دقائق المتن وجليله الذي ليس بأيدينا منه إلا شذرات ونتف، ليس إلا.

فجل الدراسات التي قدمت حول كلام الغرب الإسلامي في حدود علمنا، رغم ندرتها وأهميتها وريادتها وفضلها وجهود مؤلفيها، قد لا تتيح لنا قراءة هؤلاء المتكلمين بعيونهم إلا في ما ندر، وقد لا تقدم لنا صورة دقيقة لدقيق المذاهب الكلامية في الغرب الإسلامي ودقيقها إلا في ما ندر كذلك، ما لم يتأت لنا امتلاك ناصية مدوناتهم التي ما انفك ضياعها يلاحقنا، ليتسنى لنا رسم سائر أبعاد ومعالم مذاهبهم، وتحقيق التناسق فيها. وبناء عليه، فإن ضبط أحكامنا ضبطا لا يخل بسياق تلك الأصول ووضع الأحكام بين هلالين، وعلى طريقة المنهج الفينومينولوجي، يصبح ضروريا، ما لم نجد "تمرة الغراب"، ونتوصل إلى اللؤلؤ الخريد والنصوص التي لا تزال غميسة مجهولة مبعثرة، والمصادر التي لا يؤخذ الشيء إلا منها. ومن هنا اعتراف عبد المجيد الصغير في تقديمه لأحد كتبه "بأن "الغموض لازال يلف مرحلة بداية تلك الاتجاهات بأرض المغرب"[1]،

---

(1) عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، شركة النشر والتوزيع ـ المدارس 12، شارع الحسن الثاني، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1421-2000، ص 5.

بل "إن بداءات علم الكلام هي موضوع كثر الجدل حوله"[2].

بعد هذه الفذلكة التي نعتبرها توطئة ليس إلا، مثلما نوطئ لمبحث السيميولوجيا بتحليل الخطاب، ننتقل إلى الحديث عن هذا الكتاب الذي هو عبارة عن جملة أبحاث ودراسات تعكس انشغالات الفكر المغربي . فهي دراسات في الفكر الكلامي و مكانة علم الكلام في الغرب الإسلامي ومحاولة استشراف آفاقه والتحليق في فضاءاته. فإذا كنا نعرف المنزلة التي تتبوؤها الفلسفة في خريطة الغرب الإسلامي، فإننا لا نعرف عن مكانة علم الكلام في هذه المنطقة إلا لماما. وإذا كنا نتوافر على بضاعة قوية عن فلاسفة الغرب الإسلامي، فإن بضاعتنا عن متكلمي هذه المنطقة بضاعة مزجاة. وهي دراسات وأبحاث واحدة متكاملة رغم تنوعها، فقد استعصى علماء الكلام الذين ساهموا في بناء الحضارة الإسلامية على الارتشاء والاستدراج والإغراء والتطويع من طرف رجل السلطة الذي أحصى عليهم أنفاسهم حتى ذهبت المحن المرة برؤوس البعض، (القدريون الأوائل: معبد

(2) ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر (القرن الثاني ـ القرن الرابع هـ | القرن الثامن ـ القرن العاشر م)، ترجمة وتقديم د. نيقولا زياده، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، حزيران / يونيو 2003، ص 132.

الجهني، عمرو المقصوص، غيلان بن مسلم الدمشقي. المجبرة الأوائل: الجعد بن درهم، الجهم بن صفوان)، وكادت تذهب برؤوس البعض الآخر، (محنة المعتزلة بعد إصدار القادر لمرسومه الجائر "الإعتقاد القادري"، ومحنة الأشاعرة في عهد الكندي)، لأن فترات العدل "قليلة اللبث" في تاريخ الإسلام. وهذه هي ضريبة صناعة الكلام التي جعلت أهلها أكثر الناس ابتلاء بالمحن السياسية، ونصيبهم منها ومن أنواع التعذيب وأصناف القتل المسلط عليهم نصيب الأسد من الفريسة. فراحوا ضحية بطش "ولاة الجور والتغلب"، ومسوغات "أنصاف الفقهاء". فالسلطة لا تقبل بالمعارضة ولا بمجرد عدم المعارضة، بل تطلب التأييد اللامشروط . وبذلك سار علماء الكلام في اتجاه مخالف لذلك الذي سلكه الفلاسفة الذين قربهم الحكام إليهم وشملوهم بالرعاية بدءاً بالكندي الذي وجه رسائله المختلفة إلى المعتصم وعين مؤدبا لابنه أحمد، وانتهاء بابن رشد الذي قدمه ابن طفيل إلى الخليفة الموحدي أبي يوسف يعقوب المنصور، مرورا بالفارابي وابن باجة وابن طفيل الذين كانت لهم الحظوة عند الخلفاء، بالرغم من النكبات التي لحقت بعضهم من جراء ذلك.

إن علم الكلام ساهم في بناء الحضارة العربية الإسلامية قديما، ولا بد اليوم من إحيائه وتفعيله لاستئناف وتجاوز هذا البناء، وألفباء هذا الإستئناف والتجاوز الشروع توا في وضع

معجم لمفاهيم هذا العلم. وهذا المعجم هو أعز ما يطلب، إذ لا يعقل أنه ليس لدينا نظير "مقالة الدال" الأرسطية في علم الكلام حتى يومنا هذا! ويحضرني هنا حد الغزالي لألفاظه الذي مكنه من نقد الفلاسفة. وقد توقفنا في هذا الكتاب عند ابن حزم باعتباره فارس الحجاج في الغرب الإسلامي، بالنظر إلى الطابع الحجاجي لمصنفاته، وريادته في التاريخ للأفكار والاتجاهات الدينية في الغرب الإسلامي. فابن حزم أول من ابتكر "المنهجية التوثيقية" في نقده للديانتين اليهودية والمسيحية. وهو الأستاذ غير المباشر للفيلسوف سبينوزا الذي تتلمذ عليه عن طريق أبراهام بن عزرا. دون أن ننسى الموقف التنويري لهذا الرجل من الفلسفة التي وقف منها موقف المدافع والمناصر لها. كما توقفنا أيضا عند الشاطبي، الفقيه المجدد وصاحب نظرية المقاصد، الذي استأنف وتجاوز النقد المشرقي للبدع، وأعاد عملية "إحياء علوم الدين" في الغرب الإسلامي، بعد عملية "إحياء علوم الدين" المشهورة للغزالي في المشرق. فهذا الفقيه المجدد هو ثمرة لغرس السابقين (الشافعي، الجويني، الغزالي).

ويمكن الجزم بأن البحث في علم الكلام في هذه المنطقة، مليء بالصعوبات والعوائق، ومع ذلك فلا مندوحة لنا من ربط الاتصال بهذا الإرث الكلامي المباشر لنا في موقعنا الجغرافي. مع وعينا الكامل بأن هذا الاتصال بتراثنا الكلامي ليس من قبيل الأعمال التي يكون في مكنة الفرد

الواحد أن يتصدى لها بمفرده، وأن ينجح فيها، وإن وهب لها كامل جهده، وانشغل بها سحابة عمره. بل إنها تستدعي العمل الجماعي، والجهد المتضافر المتصل. والأكثر من ذلك، إن المسؤولية في ذلك، ليست شأنا مغربيا خالصا، وواقعة على أكتاف الباحثين المغاربة وحدهم، بل إن الشأن فيه شأن جماعي، والمسؤولية فيه مسؤولية مغربية ومشرقية. فمقالة "هل لدينا نظير "مقالة الدال" في علم الكلام؟! " صرخة في وجه الباحثين المعاصرين الذين أغبنوا علم الكلام حقه، ودقا لناقوس الخطر بعدم وجود معجم واحد واف لهذا العلم، بينما نجد معاجم متعددة للفلسفة تمتد بعيدا في الزمان حتى "مقالة الدال" من كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو. إنها دعوة نتجه بها إلى الباحثين والدارسين، وإلى الشباب الجامعيين بوجه خاص، عساها تصادف آذانا صاغية وتستجيب لها قلوب واعية. لأن تحقيق مثل هذا المشروع، والذي يجب أن ينجز في يوم من الأيام القريبة، يتطلب تضافر جهود باحثين كثيرين من المهتمين بالدراسات الفلسفية، والمختصين في الفكر الكلامي. "فما زال الفكر المغربي، بل ما زال التاريخ المغربي يشكو من فجوات عريضة وثغرات واسعة تحتاج إلى الملء والترميم سياسيا واجتماعيا وفكريا. فعلى سبيل المثال، فكل من المالكية والأشعرية والتصوف السني العملي قد ساهموا مجتمعين بأكبر قسط في تشكيل وترسيخ الفكر المغربي وتحديد خصائصه. ومع كل هذا

التجذر بتلك الأصول المذهبية والفكرية والعملية، فإن الغموض لا زال يلف مرحلة بدايات تلك الاتجاهات بأرض المغرب. فالمعول إذن على الجامعة المغربية أن تسير بعيدا في ترميم تاريخ المغرب عموما، وتاريخ فكره خصوصا. وهذه مسؤولية مشتركة بين كل التخصصات العلمية اليوم"[3].

وطبعا الطريق طويل أمامنا، ولكن طول الطريق يجب أن لا يثني عزائمنا، بل يجب أن يحفزها كي نتغلب على الصعاب. فالإيمان يزحزح الجبال، وكل من سار على الدرب وصل.

---

(3) عبد المجيد الصغير، "حوار العدد"، مجلة الإحياء، العدد 26، شوال 1428هـ ـ تشرين الثاني/نوفمبر 2007م، ص 43.

"الفلسفة في نهاية الأمر إنما هي عبقرية لغوية".

علي سامي النشار، مجلة دراسات فلسفية وأدبية،
العدد 1 ـ 76، ص 69

رحلة كنوز الحكمة والفلسفة في الإسلام:
من الإسكندرية إلى بغداد ثم قرطبة

1 ـ صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية
من خلال عملية التثاقف الفكري الحضاري العلمي

إن الفلسفة لا تنفصل عن تاريخها، وتنقل الأفكار مرتبط بالفاعلين في النقل والترجمة وإخراج الكتاب وتسويقه وتلقين محتواه، فتكون لحركة الأفكار أبعاد تاريخية وجغرافية. وإذا كان ارتباط الفيلسوف المسلم بالفلسفة اليونانية يحتاج إلى تمحيص، فإن صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية حكمها أولا وقبل كل شيء مسار الفلسفة كمؤلفات وتراث من اليونان إلى المسلمين. ولا نقصد هنا مسار الأفكار فقط، وإنما نقصد مسار الكتب والمعلمين والمترجمين. فكيف كان هذا المسار؟

لقد انتقلت الفلسفة عبر مسار جغرافي ثقافي "جيو-ثقافي"، وفيه رحلة أعظم الكنوز الفكرية الإنسانية، وهي رحلة الحكمة ولها عدة مواقع جغرافية:

رحلة بدأت من الإسكندرية أساسا، وهي مدينة شرقية

(ترتبط بشرق الأبيض المتوسط) أسسها أعظم قادة اليونان الإسكندر المقدوني، وهو ليس مجرد قائد سياسي، بل لعب الدور الذي لعبته حملة نابوليون بونابرت على مصر، لأن الإسكندر نقل معه حكماء وكتب اليونان. فأصبحت الإسكندرية، بدون مغالاة، الوريث الحقيقي لأجيال وحكماء اليونان. ويمكن القول بأن مكتبة الإسكندرية ـ التي لم تكن مجرد مكتبة بل أيضا محلا للدراسة العلمية ـ وضعت لأول مرة في المشرق ما يماثل أكاديمية أفلاطون، وقد غلب عليها الطابع العلمي التجريبي.

لقد منحت الإسكندرية للفلسفة اليونانية ميزة ظهرت فيها الفلسفة الأفلوطينية، واستطاعت الإسكندرية كمحطة انتقال الاستمرار والصمود، وهي أعظم وأقوى المراكز، لأن المواقع الأخرى اندثرت وانتهت. وقد ظلت الإسكندرية معقلا حيا إلى حين ظهور الإسلام واستيلاء العرب على مصر بزعامة عمرو بن العاص في زمن عمر بن الخطاب. "من المؤكد أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أنْ فتح العرب مصر، فكانت تبعا لهذا المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الأولى. ومن محتمل الظن أنها لا بد أن تكون قد قامت بدورها في نقل العلوم إلى العرب"[1]. وفتح مصر هو الذي جعل رحلة

(1) ماكس مايرهوف، "من الإسكندرية إلى بغداد: بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب "، ضمن التراث اليوناني في

أخرى تبدأ كذلك، فمصر لها كنيسة قبطية تستعمل اللغة اليونانية، ويجب أن نفهم الاستيلاء على الإسكندرية هنا كمدينة مصرية وكتراث يوناني. فتعرف بعض العرب المسلمين على التراث الفكري القديم خلال الحكم الأموي.

وبيت القصيد هنا هو مشكل احتراق مكتبة الإسكندرية التي تضاربت الآراء في من أحرقها، هل هم العرب الفاتحون أم البيزنطيون؟ واختلف المؤرخون في تاريخ احتراقها هل هو قبل دخول العرب إليها أو بعده، بالرغم من أن بينهم من يتهم عمرو بن العاص وجيشه في هذه المصيبة الشنعاء. يقول المتصوف فريد الدين العطار في نص له يقارن فيه بين طريق الفلسفة وطريق الدين، ويشير فيه إلى إحراق مكتبة الإسكندرية من طرف الفاروق عمر بن الخطاب (ض):

"وبحق المعرفة إنني أفضل في هذا المجال كاف الكفر على فاء الفلسفة، وذلك إن تتكشف الحجب عن الكفر، فإنك تستطيع أن تحترز من الكفر، ولكن إذا قطع علم الجدل الطريق فما أكثر ما يقطع على العارفين الطريق، وإذا قدر وأضاء قلب من تلك الحكمة، فلم أحرقها الفاروق عمر كلها؟ فمنذ أن أحرق شمع الدين حكمة اليونان، ما استطاع

= الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات، الطبعة الرابعة، 1980، ص 37 ـ 38.

شمع الدين الاشتغال من هذا العلم. فيا رجل الدين حسبك حكمة يشرب، ثم أنشر التراب على اليونان من طريق الدين"[2]. والجدير بالذكر هنا أن الفاروق عمر بن الخطاب بريء من هذه الفرية التي يلصقها به البعض[3]. "فقد ثبت أن مجلس التعليم الطبي والفلسفي في مدينة الإسكندرية كان موجودا حين دخول العرب، وأنه لم ينته بدخولهم. ولم يعد بعد أبحاث ماكس مايرهوف مجال لقبول الأسطورة المزعومة السخيفة أن مكتبة الإسكندرية أحرقت بأمر الخليفة عمر بن الخطاب"[4].

ولذلك خفت دور الإسكندرية بسبب العديد من الكتب والمصادر التي التهمتها النيران. وما يهمنا نحن هنا من الزمن العربي الذي بدأ مع الفتح هو الانتقال الذي تم من

(2) فريد الدين العطار النيسابوري، منطق الطير، دراسة وترجمة د.بديع محمد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1416هـ ـ 1996م، ص 436 - 437.

(3) أنظر درء الدكتور رجب البيومي وتفنيده لهذه الفرية في كتابه أبرياء ويتهمون: صفحات من التاريخ، الجزء الأول، وتحديدا الفصل المعنون ب 'عمر بن الخطاب ومكتبة الإسكندرية'، شركة الإعلانات الشرقية م دار الجمهورية للصحافة، من الصفحة 62 إلى الصفحة 89.

(4) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1404 هـ ـ 1984 م، 22.

الإسكندرية إلى بغداد التي خلق تأسيسها محطة إسلامية عربية في موقع مهم جدا. وجلبت إليها معلمين للفلسفة والحكمة في زمن المأمون. وسواء قرأ هؤلاء المعلمون في الإسكندرية أم لا، فإنهم نقلوا معهم آراء وأفكار وتعاليم الإسكندرية جملة وتفصيلا. "دخول الفلسفة إلى العالم الإسلامي مرتبط ارتباطا لاشك فيه باسم الكندي (ت حوالي257 هـ ـ 870م) أول الفلاسفة باللغة العربية، وجماعة العلماء والمتعاونين الذين جمعهم حوله. وفي سبيل تفهم هذا التطور يبدو أنه من المهم أن نتذكر أن الكندي لم يكن فيلسوفا بمعنى أنه كان فيلسوفا حصرا أو أصلا، كان متعدد وجـــوه الثقافة في العلوم المترجمة، وعلى هذا فقد كان نتاج عصره تماما. فقد كتب في كل العلوم...: التنجيم والفلك والحساب والهندسة والطب. هذه النظرة الواسعة والشاملة للعلوم جمعاء مع الروح الموسوعية التي رعت حركة الترجمة لمدة نصف قرن قبل أيامه، قادته إلى تطوير برنامج بحث هو الذي كان هدفه أن يقبس ويتم العلوم التي كانت قد نقلت عـن القدماء، وكان هدف هذا التوجه... التقدم بالمعرفة لا مجرد تكرارها عن طريق الاستظهار الببغائي. كان هدف الكندي أن يقارب دقة الرياضيات في حواراته... هذا هو أثر الأدب العلمي المترجم والبحث الأصلي الناشئ بالعربية بحيث إن هـــذه المثالية في استعمال البراهين التي لا ينال منها كانت واسعة الانتشار في

القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي وصاغت النموذج الذي استخدم في كثير من نواحي المعرفة "الإنسانية". والأمر الثاني المتعلق بأصالة الكندي يكمن في محاولته أن يجري أسلوبه على المناقشات الكلامية والدينية التي كانت رائجة يومها"[5].

إن بغداد مدينة إسلامية عربية ورثت مدينة يونانية في تراثها وتقاليدها، وأسس فيها بيت الحكمة، حيث نجد الكتب والعلماء من نفس التقاليد التي كانت عند اليونان. ونحن لا نستعمل هنا الإرث بالمعنى الميكانيكي، لأن الإسكندرية ليست هي بغداد التي أسس فيها بيت الحكمة التي يتحدث عنها ألبير نصري نادر قائلا: "لم يعرف بالضبط من أسس هذا البيت، الرشيد أم المأمون؟ ولكن يظهر أن الرشيد وضع نواته ثم نماه المأمون وقواه...فكأن خزانة الحكمة كانت في عهد الرشيد وكان يعمل فيها علماء مختلفوا الثقافة... ويتضح أيضا أن في عهد الرشيد كانت خزانة الحكمة مكانا فيه كتب وله رئيس وأعوان، وكانت تنسخ فيه الكتب اليونانية والفارسية وتترجم. ولما كان المأمون محبا

---

(5) ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية ـ العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، (القرن الثاني ـ القرن الرابع هـ / القرن الثامن ـ القرن العاشرم)، سبق ذكره، ص 202 ـ 203 ـ 204.

للفلسفة والعلوم وجه كل اهتمامه إلى "بيت الحكمة"... ويستنتج من ذلك أنه قد وصل إلى خزائن الحكمة أو "بيت الحكمة" كمية كبيرة من الكتب اليونانية من طبية وفلسفية"[6]. ومهما يكن، فإن تأسيس بيت الحكمة أعطى دفعة قوية لترجمة الفكر اليوناني إلى العربية، وإنقاذ بعض النصوص اليونانية من البوار، كما يشير إلى ذلك بنسالم حميش عندما يقول: "منذ تأسيس "بيت الحكمة" في بغداد على يد الخليفة العباسي المأمون في (217 هـ ـ 832م)، ازدهرت، كما نعلم، ترجمات الفكر اليوناني إلى العربية، إما مباشرة أو عبر السريانية، وذلك في الأغلب بأقلام مسيحيين وحرانيين (أشهرهم حنين بن إسحق وابنه إسحق بن حنين وابن أخته حبش بن الحسن ويحيى بن عدي وإسحق بن زرعة، وغيرهم). وقد أوصلت تلك الترجمات إلى المعرفة الإسلامية مقومات مهمة من الهيلينية، وعلى رأسها الأرسطية التي اسهم بعض نتاجها ـ يتصدره الأرغانون ـ في ظهور مفكرين تحلوا في فروع معرفية باستعمال منهج عقلاني نقدي. وهذه الحركة النقلية الواسعة لم تنتج فقط احتكاك العرب بكتابات ممثلي العبقرية اليونانية (سقراط، أفلاطون، أرسطو، جالينوس)،

---

(6) ألبير نصري نادر، مقدمة كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تأليف أبي نصر الفارابي، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة، 2001، ص 56 ـ57.

وإنما ايضا الاحتفاظ في اللغة العربية بنصوص يونانية ضائعة كنصوص الأرسطوطاليسي الإسكندر الافروديسي(من الثاني الميلادي)، المسمى فيما بعد أرسطو الثاني، وكذلك بروكلوس(المتوفى في 485 م) الذي ضاع مصنفه عن "الحجج في خلود العالم" وعرف من خلال رد يوحنا فيلوبون عليه (في السادس الميلادي)، لكنه وجد بأتمه في خزانة الظاهرية بدمشق مترجما أحسن ترجمة على يد إسحق بن حنين. وبقاء هذا المصنف المعادي للتوحيد محفوظا في خزانة إسلامية لعله يدل، حسبما يبدو، على درجة التسامح وإرادة المعرفة عند بعض النخب الإسلامية في العهد العباسي الأول"[7]. ولعل غاية المرام من تأسيس بيت الحكمة من

---

(7) بنسالم حميش، "عن الرشدية: مقدمات لقراءة فلسفية"، ضمن، مجلة مقدمات، عدد 15، شتاء، 1998، ص 8 ـ 9 . وهذا الحفاظ على النصوص اليونانية من الضياع في الثقافة العربية الإسلامية الذي أشار إليه بنسالم حميش، هو الذي أشارت إليه كذلك إحدى الباحثات المعاصرات، بالقول: "لقد حافظت الثقافة العربية الإسلامية على الثقافة اليونانية من الضياع، إذ لولا المثقفون والعلماء العرب، لما وصلت إلى أيدي الناس مؤلفات يونانية كثيرة مفقودة في أصلها اليوناني ومحفوظة بالعربية. ولقد ظل الغرب يشتغل على الثقافة العربية حتى بعد أن تقلص ظلها في الأندلس بجيلين أو أكثر حتى وصل إلى العصور الحديثة. وظلت الثقافة العربية الإسلامية تستهوي كثيرين من أبناء العالم الغربي، إذ لم تتوقف الترجمة عن العربية في عصر النهضة وما بعد عصر النهضة، على الرغم من الاتصال المباشر بالعالم اليوناني والحضارة اليونانية اعتبارا من

طرف المأمون هي التحصن من الحركات الشيعية الباطنية، بل يمكن الجزم بأن الأمر كذلك حسب رأي بعض الباحثين المعاصرين، حيث يرى سالم يفوت، تمثيلا لا حصراً، بأنه "حتى استجلاب العلوم اليونانية إلى دار الاسلام في العصر العباسي نشأ بدافع الحاجة إليها ولم يكن مجرد ترف فكري. فقرار تأسيس بيت الحكمة الذي اتخذه المأمون العباسي لا يمكن إرجاع أمر اتخاذه إلى اعتبارات شخصية ذاتية، بل لا بد من الكشف عن أسبابه ومبرراته الموضوعية التي لها صلة بالخيار الإيديولوجي للدولة العباسية في نهاية القرن الثاني للهجرة ومطلع الثالث، وتتمثل في محاولة المأمون كي يتحصن من الحركات الشيعية المعارضة، تحصين الاسلام (= الدولة) بالعقل ممثلا في العقل اليوناني"[8]. وقد حاول ألبير نصري نادر تقسيم الترجمة في العصر العباسي إلى ثلاثة أدوار:

= منتصف القرن الثالث عشر للميلاد عندما بدأت الكتب اليونانية تنقل رأسا إلى اللاتينية من دون الاستعانة بالترجمات العربية. فالثقافة العربية لها قيمتها وشخصيتها". إيناس حسني، التلامس الحضاري الإسلامي - الأوروبي، عالم المعرفة، عدد 366، آب/أغسطس، 2009، ص 43.

(8) سالم يفوت، "مكانة العلم في الثقافة العربية"، ضمن العلوم في المجتمعات الإسلامية: مقاربات تاريخية وآفاق مستقبلية، (حوار الضفتين)، تحت إشراف محمد أبطوي، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، ص 17.

أولا: من خلافة المنصور إلى آخر عهد الرشيد، أي من سنة 136 إلى 193هـ.

ثانيا: من عهد المأمون، من سنة198هـ إلى سنة300هـ، وأشهر المترجمين في هذه المرحلة: يوحنا بن البطريق،الحجاج بن مطر، قسطا بن لوقا البعلبكي، عبد المسيح بن عبد الله الناعمة الحمصي، حنين بن إسحق، حبيش بن الحسن الأعسم، ثابت بن قرة.

ثالثا: من أتى بعد هؤلاء في القرن الرابع (العاشر الميلادي). ومنهم أبو بشر متى بن يونس القنائي، سنان بن ثابت بن قرة الحراني، أبو زكريا يحيى بن عدي، أبو علي عيسى بن إسحق بن زرعة[9]. وبعد بيت الحكمة تأسست في مدن عديدة مؤسسات على نمطه، فكانت دار العلم التي اسسها سابور بن اردشير ببغداد (سنة381/ 991/أو 383/ 993)، ثم دار العلم التي أسسها الفاطمي الحاكم بأمر الله بالقاهرة سنة (395هـ ـ 1004م). وقامت خزانات في مدن مثل دمشق وحلب وطرابلس الشام والري ومدن أخرى[10].

ولكن السؤال هو: هل توقفت الرحلة عند بغداد؟

---

(9) انظر ألبير نصري نادر، مقدمة كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تأليف أبو نصر الفارابي، سبق ذكره، من الصفحة 53 إلى الصفحة 60.

(10) Eche (Youssef), *Les bibliotheques arabes*, Damas: Institut Français de Damas, 1967, p. 102-104.

إن الرحلة لم تتوقف عند بغداد، بل انتقلت إلى مرحلة أشق، فمن بغداد إلى قرطبة مرحلة لم تعرف التدقيق والتمحيص، وهنا نجد مغامرة أخرى للرحلة مهمة ومثيرة للدرس والاهتمام. ذلك أن قرطبة ليست هي بغداد، بل هي أشبه بالإسكندرية لأنها مدينة قديمة لم يؤسسها الفتح العربي، ولكن الذي أسس فيها هو المهم، ونقصد بذلك بناء الأمراء الأمويين في هذه المدينة البنايات الضخمة والباذخة التي سيخصص فيها، لأول مرة في تاريخ الغرب الإسلامي، جناحا سمي بالمكتبة المروانية التي كانت لحظة خصبة في تلاقح الثقافات، وبداية لرحلة أخرى من بغداد إلى قرطبة. وهذه المكتبة تدين بالفضل إلى أمرين بلغا بها مبلغا عظيما. فالمروانيون بدأوا يوجهون جهودهم في هذا الاتجاه مع ظهور الناصر الذي جاء بعده المستنصر.

إن فهم الوضعية الثقافية والفكرية في الأندلس، يستوجب أن ننظر إليها من ثلاث زوايا:

أ ـ النظر إليها كسياسة للدولة.

ب ـ هناك سلوك ثقافي عند الأفراد (نشاط الأفراد الخاص).

ت ـ هناك رواج ثقافي.

وما يهمنا نحن هنا هو السلوك السياسي، وهو الأخطر، لأن الدولة وحدها لها القدرات المادية للتحفيز الثقافي والفكري وتمويل نشاطه الباهظ. فلأول مرة نجد الدولة

الأموية تمارس سياسة ثقافية أكثر فعالية يرجع الفضل فيها إلى شخصيتي الناصر والمستنصر، وهما نمط من الأمراء لم تعهده الأندلس من قبل. صحيح أن الأمير كان يمارس وظيفتين: السياسة والجيش، ولكن لأول مرة سيوضع حكم المستنصر ضمن العلماء. وهذا شيء جديد في الغرب الإسلامي، أما في المشرق فيكفي أن نذكر المأمون. فلأول مرة في الغرب الإسلامي نجد في قمة الحكم عالما، فانشغال المستنصر كان كبيرا في العلوم الدينية، وهذه الأخيرة بحر لا يجب أن نتهم المتخصص فيها بضيق الأفق، فالعلوم الدينية تفسح المجال لأفق أوسع إذا كان للشخص استعداد. فمن الفقه إلى الأصول إلى الكلام إلى الفلسفة ثم التصوف.

إن الخطوط العامة لسياسة المستنصر تتضح في العمل الخطير الذي تجند له بتأسيس الخزانة المروانية، وهي أخطر ما توجت به هذه السياسة لهذا الحاكم العالم الذي لم يعهد له الغرب الاسلامي نظيرا، مع العلم أن الناصر هو الذي بدأ العمل بتأسيس بيت الحكمة ولكن المستنصر هو الذي أكمل الأمر، بالرغم من أن صاعد الأندلسي يرى بأن المستنصر هو صاحب الفكرة في هذا النص الذي نورده من كتابه "طبقات الأمم": "ثم لما مضى صدر من المائة الرابعة انتدب الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر لدين الله، وذلك في أيام أبيه، إلى العناية بالعلوم وإيثار أهلها، واستجلب من بغداد ومصر وغيرهما من ديار المشرق عيون

التواليف الجليلة والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة وجمع فيها في بقية أيام أبيه ثم في مدة ملكه من بعده، ما كان يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة، وتهيأ له ذلك بفرط محبته للعلم وبعد همته في اكتساب الفضائل وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك، فكثر تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم، ثم توفي في شهر صفر من سنة ست وستين وثلاثمائة»[11].

وما يهمنا من هذه الخزانة التي أسست في قرطبة أنها كانت مكان جذب وتوافد ونقل الكتب الفلسفية من المشرق عموما، وبغداد خصوصا، إلى قرطبة، مع العلم أن الخلفاء هم الذين يؤدون ثمن هذه الكتب. فهناك روح علمية عند المستنصر وحاشيته الذين ينفقون بسخاء، ويؤسسون مشروعا علميا يستحق هذه التكلفة. فقد اخترق المستنصر القاعدة التي دأب عليها الأمراء الأمويون، وقدم لأول مرة الأطباء والعلماء في الفلك والرياضيات. وقد يكون اقتدى في هذا المشروع بالمشرق الذي كانت الترجمة باهظة الثمن فيه. «دأب المترجمون على تخصيص الوقت والجهد لإجادة

(11) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العبد بوعلوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، شباط/فبراير، 1995، ص 162 ـ 163.

اليونانية، إذ إن الترجمة اصبحت مهنة مربحة. فعلى ما ذكر في القسم السابق كان بنو موسى يدفعون خمسمائة دينار شهريا "للعمل وقتا كاملا في الترجمة". كان الدينار يومها يساوي 4،25 غرام من ذهب يكاد يكون صافيا، وبعبارة أخرى كان المرتب الشهري 2125 غرام (أو قرابة 75 أوقية (ounce) من الذهب، وبحساب سعر الذهب الحالي (سنة تاليف الكتاب) وهو نحو 320 دولارا أميركيا للأوقية) وهذا يساوي 24،000 دولار أميركي. مثل هذا المستوى من المكافأة كان من الطبيعي أن يجذب أرفع المواهب يومها. وقد زودنا العالم اللبناني قسطا بن لوقا البعلبكي بمثل ممتاز على ذلك. فقد جاء في الروايات الواردة في التراجم أنه ترك مسقط رأسه بعلبك (في لبنان) وذهب إلى بغداد باحثا عن شهرة وثروة على أنه مترجم. وقد حمل معه أعمالا أي مخطوطات يونانية التي حسب أن الداعمين الأغنياء في بغداد قد يرغبون في ترجمتها. وفي نهاية المطاف انتقل قسطا إلى أرمينية حيث استمر جادا كادا في صناعته. أما أن الترجمة كانت باهظة الثمن فيتضح من الحادثة التالية التي رواها حنين في "رسالته". عهد أحمد بن محمد بن المدبر، إلى حنين بترجمة شرح جالينوس على تقدمة المعرفة (Aphorisms) لأبقراط. وعلى كل فبعد أن ترجم حنين الكتاب الأول طلب منه أحمد أن يتوقف عن الترجمة إلى حين يكون هو، أي أحمد، قد قرأ الكتاب الأول. من الواضح أن أحمد أراد أن

يتأكد من نوع ما كان عازما على شرائه، وحتى الفائدة منه، قبل أن يدفع مبلغا أكبر من ذلك ثمنا له، وبعبارة أخرى فإن المبلغ كان جسيما ويستحق مثل هذه الحيطة من أحمد"[12].

ونحن لا نعرف تاريخيا إلى يومنا هذا دولة عربية أو إسلامية قامت بنفس الحملة في جلب الكتب كما فعل الناصر والمستنصر في الغرب الإسلامي، أو أشرفت على مشروع ضخم للترجمة وتأسيس مكتبة كبرى كما فعل المأمون في المشرق، وهو أمر يؤسف له حقا، كما ينبه إلى ذلك أحد الباحثين المعاصرين قائلا: "لم أجد "مأمونا" عربيا واحدا في دنيا العرب. المسألة الآن بحاجة إلى جهد مركز وموحد إذا كان للعرب هم لدخول العصر، وهذا مطلب عام. ومن دون المرور في هذا الصراط، أي صراط نقل العلوم الإنسانية إلى العربية، لن يدخل العرب العصر"[13].

ولا يجب أن نفهم الخزانة المروانية كخزائن بيع الكتب، بل تفهم كخزانة الكونغرس الأميركي حاليا. فالخزانة المروانية هي ملتقى العلماء والكتاب والباحثين وتمتلأ بمئات الآلاف

---

(12) ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية ـ العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، (القرن الثاني ـ القرن الرابع هـ/ القرن الثامن ـ القرن العاشر م)، سبق ذكره، ص 232 ـ 233.

(13) موسى وهبة، "حوار مع موسى وهبة"، مجلة نزوى، العدد الثالث عشر يناير/ كانون الثاني، 1998، ص 131.

من الكتب، ويتجاوز عددها ما كان معروفا في الخزانة البغدادية أو الخزانة العباسية! وقد جمعت كتبها تقريبا في قصور الأمويين حسب ما ذكره ابن حزم في روايات متعددة. إنها حلقة ثالثة وهامة في سلسلة حلقات تاريخ العلم والفلسفة. وقد بدأت بغداد تميل إلى الضعف أمام الخزانة المروانية التي تحولت إلى قبلة يحج إليها العلماء ويقصدها المتخصصون، لدرجة أصبح معها الكتاب يوزن لصاحبه ذهبا! فالقرطبيون بلغوا في اقتباس النموذج المشرقي درجة المنافسة مع العباسيين، ويهمنا في هذا الباب تكون الأمراء ثقافيا وجلبهم للشعراء والأدباء والحكماء من جهة، وجلب الكتب من جهة أخرى، وهذه ربما أهم من جلب الأشخاص. ولا ينبغي أن ننسى أو نتناسى أن مشكلة الكتب في ذلك الزمان نوعين: مشكلة نسخها ومشكلة نقلها، مما يجعل قيمتها ضخمة. وتأسيس الخزانة المروانية أو الخزانة الأموية، وهي أضخم خزانة في العالم الإسلامي تنافس خزانة بيت الحكمة. وقد ظهرت الفلسفة عبر هذه الخزانة الضخمة التي لعبت نفس الدور الذي لعبته خزانة الإسكندرية قبل الإسلام، وخزانة العباسيين.

لقد كانت الخزانة تحمل في رفوفها كتب الحكمة، وتمتلئ صفوفها تدريجيا بمعظم ما أنتجه المشرق من كتب الحكمة والفلسفة، وأضحت تقوم بالدور الذي قامت به بغداد في المشرق، وبذلك أصبحت قرطبة منارة حقا. وإذا كنا

حقيقة نجد بين الناصر والمستنصر نوعا من الاستقرار والتكامل في السياسة الثقافية، فإن محيي الحاجب بن أبي عامر قد أحدث هزة في هذه السياسة. وهنا يجب أن نرى ما يسميه هيجل بـ: "مكر التاريخ"، فابن أبي عامر الذي قيل عنه بأن له اهتمام بالثقافة وهو نفسه أديب، قام بانقلاب سياسي، وجاء بدولة ليست جديدة، بل هي استمرارية، وإن كان قد غير بعض المسائل. "فبعدما تمكن المنصور بن أبي عامر... من الإستيلاء على مقاليد الامور سنة (366هـ) بفرض الوصاية على هشام الصبي، ابن الحكم، والتقرب من والدته صبح واستمالتها بكل الطرق والحيل، أدخل قرطبة والأندلس في متاهات الفتن والدسائس والمكائد، وأسس دولة داخل دولة"[14].

فما هو موقف الحاجب بن أبي عامر من ما بدأه الناصر والمستنصر، وبالأخص الخزانة والباحثين الذين تعلقوا بها؟

لقد ارتبط دور المكتبة القرطبية وانتشارها في الأندلس بحدث مؤسف حقا، ورب ضارة نافعة. إذ مثلما حدث للإسكندرية التي أحرقت، فإن قرطبة أصابتها نفس المأساة (الغرق). والفرق بينهما يكمن فقط في كوننا نعرف هذه المرة

---

(14) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1986، ص 21.

متى وكيف ومن فعل ذلك. فالمسؤولية في هذه المصيبة ترجع إلى شخص معروف في الإسلام هو الحاجب المنصور بن أبي عامر. "وولي بعده ابنه هشام المؤيد بالله، وهو يومئذ غلام لم يحتلم بعد. فتغلب على تدبير ملكه بالأندلس حاجبه أبو عامر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أبي عامر محمد بن الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن عامر المعافري القحطاني. وعمد أول تغلبه عليه إلى خزائن أبيه الحكم الجامعة للكتب المذكورة وغيرها وأبرز ما فيها من ضروب التواليف بمحضر خواصه من أهل العلم بالدين وأمرهم بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل حاش كتب الطب والحساب، فلما تميزت من سائر الكتب المؤلفة في اللغة والنحو والأشعار والأخبار والطب والفقه والحديث وغير ذلك من العلوم المباحة بمذاهب الأندلس إلا ما أفلت منها في أنها الكتب وذلك أقلها، فأمر بإحراقها وإفسادها، فأحرق بعضها وطرح بعضها في آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة، وغيرت بضروب من التغايير"[15].

فالحاجب المنصور بن أبي عامر هو صاحب هذه الفعلة الشنعاء، وقد تولى السلطة بالقوة، وبطريقة غير مشروعة. وتسمى هذه المرحلة في التاريخ الأندلسي بالمرحلة العامرية،

(15) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، سبق ذكره، ص 163 ـ 164.

وهي مدة طويلة. وقد رجح المؤرخون سببين جعلا المنصور بن أبي عامر يهاجم المكتبة المروانية:

ـ السبب الأول: هو أن المنصور بن أبي عامر أراد نقل الخلافة إلى صلبه كما فعل غيره قديما وحديثا، ومحو كل ما له صلة بالمجد الأموي من الأذهان. "ولم يزل أولوا النباهة منذ ذلك يكتمون لما يعرفونه منها ويظهرون ما يجوز لهم منه من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك إلى أن انقرضت دولة بني أمية من الأندلس"[16].

وفعلاً فقد ردم هذه القصور وأغلقها، وبنى الزهراء كمنافسة حتى لا تذكر فضائل السابقين. ولكننا لا نرى بأن هذا السبب الأول كاف، لأننا نتساءل: لماذا لم يأخذ الكتب ويضعها باسمه في خزانتها، و"يجمع المجد من أطرافه" كما يقال.

ـ السبب الثاني: يتمثل في تقرب المنصور من العامة. فقد سبق أن أشرنا إلى أن المنصور يعاني من النقص السياسي وغياب المشروعية، بينما العامة مع المشروعية وخاصة عامة قرطبة المشهورة بالعنف. ويحضرني في هذا الصدد حديث المقري عن موقف أهل الأندلس من العلوم والآداب بلغة لا تخلو من الإنصاف، عندما يقول: "وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإن

---

(16) م.ن.، ص 164.

لهما حظا عظيما عند خواصهم، ولا يتظاهر بهما خوف العامة، فإنه كلما قيل «فلان يقرأ الفلسفة» أو«يشتغل بالتنجيم»، أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه. فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقربا لقلوب العامة. وكثيرا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه، وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن على ما ذكره الحجار، والله أعلم»[17].

ولذلك تقرب ابن أبي عامر إلى العامة على حساب هذه الكتب، قائلا لهم بأنها كتب الزندقة وإخلال الأمويين بالدين. «وفعل ذلك تحببا إلى عوام الأندلس، وتقبيحا لمذهب الخليفة الحكم عندهم. إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم، مذمومة بألسنة رؤسائهم. وكان كل من قرأها متهما عندهم بالخروج عن الملة مظنونا به بالإلحاد في الشريعة، فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك وخمدت نفوسهم، وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم»[18].

لقد استعاد ابن أبي عامر الصلة القديمة ببعض الفقهاء

---

(17) أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1408هـ ـ 1988م، ص 221.

(18) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، سبق ذكره، ص 164.

لاكتساب شرعيته التي أصبحت محط تساؤل، وأعلن الحرب المقدسة على الشمال. وأمر على الصعيد الثقافي بإحراق الخزانة وهدمها، وصفيت قصور الأمويين الذين أراد الحاجب بن أبي عامر أن يتخلص من إرثهم فهل هذا إنهاء لسياسة أم استمرار لها؟

إذا كان ابن أبي عامر قد تقرب إلى الفقهاء الذين كلفهم بهذا الإحراق الذي صاحبه النفي والقبض على العلماء، فإن هذا السلوك ليس جديدا إلى اليوم. ولكن المفارقة هنا هي أن مأساة قرطبة في زمن العامري كانت لها إيجابياتها.

فابن أبي عامر أراد القضاء على سياسة المستنصر. ولكن الذي حدث ـ كما أشار إلى ذلك صاعد الأندلسي ـ هو العكس، لأن أبا عامر "نفع" الثقافة أولا، لأن عملية تدمير هذه الكتب كانت عملية انتقائية، ما دام أنه من الصعب أن تحرق الكتب الدينية، أو القرآن مثلا، فالخزانة كانت تجمع مئات الآلاف من الكتب، ولم تكن خزانة فلسفية، ولذلك تأسست لجنة للانتقاء، وتدمير هذا الكتاب دون ذاك. ولحسن الحظ لم تكن اللجنة متخصصة، ولذلك تخلصت الكثير من الكتب ولم تحرق. وهذا شيء إيجابي ما دام أن هذا الحريق أو التدمير للكتب لم يتم من طرف الاختصاصيين، بل فقط من طرف بعض الفقهاء الذين لهم علم ببعض الفرائض، ولا علم لهم بالفلسفة. فـ«السماع الطبيعي» مثلا لا يفهمه اليوم إلا

المتخصص والمنغمس في قراءة كتب الفلسفة الطبيعية. ولذلك أنقذ الكثير من الكتب جهل الذين أحرقوها، وكثير منها بيع سرا وتصرف فيه هؤلاء، لأنها ثروة لا تقل قيمة أو أهمية من الذهب والفضة. فقد دفع جشع الجنود ومن تكلف بالإحراق إلى تصريف هذه البضاعة. ولكن من طرف من ستهاجم القصور المروانية هذه المرة؟ إنهم أعداء الدولة العامرية، فتشتتت الكتب المتبقية في القصور، وأصاب قصور ابن أبي عامر نفس ما أصاب القصور المروانية، وفي ذلك خير كثير للحكمة والفلسفة، لأن هذه الكتب تشتتت كلها في الآفاق، وخرجت من دائرة القصور ليتداولها الناس[19]. وبعد تشتت الدولة العامرية تشتت العلماء في الحواضر، وأهمها:

(19) لكن رغم انتشار الكتب بين الناس في الحواضر الأندلسية، لم ينبثق من الإقبال على القراءة وعي بأهمية المؤسسة ككيان علمي وحضاري يضمن التراكم المعرفي. فانتشرت الفنون والعلوم هناك عن طريق الدور الخصوصية وحول المساجد، كما يقول جورج مقدسي: "هكذا أمكن للفنون والعلوم أن تزدهر في إسبانيا المسلمة بدون انتشار المدارس، لأن المساجد، شأنها شأن مؤسسات أخرى ودور خصوصية، استمرت، كما هو الشأن في المشرق، تقوم بوظائف تثقيفية في مستوى التعليم العالي. إذ لم يكن التعليم العالي حكرا على المدرسة".

Makdisi (George), "*The madrasa in Spain: Some remarks*", Revue de L'Occident Musulman et de la Mediterranée, XV-XVI, 1973 (153-8), p. 158.

أ ـ سرقسطة.

ب ـ طليطلة : وزمنها للأسف قصير في حكم ذي النون، لأنها ستسقط في يد النصارى.

ت ـ إشبيليه التي حكمها الشاعر المعروف ابن عباد.

ث ـ غرناطة.

فهذه هي المراكز الأربعة الهامة في التنافس بين دول الطوائف التي كان تشتتها لصالح العلم، وساهم في عملية اللامركزية ورواج الكتب في هذه الحواضر.

وفي عبارة موجزة: فالتدمير العشوائي لم يفقد الكتب، بل شتتها وفرقها في أيدي الناس. فما لم يرده ابن أبي عامر هو الذي حدث، لأن الكتب خرجت من النطاق الضيق للقصور إلى الجمهور الذي انتشرت الكتب الفلسفية لأول مرة بينه، وبين الحواضر الأندلسية كذلك بعد أن لم تعد محصورة بين الأندلس! "وافترق الملك على جماعة من المخربين عليهم في صدر المائة الخامسة من الهجرة، وصاروا طوائف واقتعد كل واحد منهم قاعدة من أمهات البلاد بالأندلس، فانشغل بهم ملوك الحاضرة العظمى قرطبة عن امتحان الناس والتعقب عليهم، واضطرتهم الفتنة إلى بيع ما كان بقي بقصر قرطبة من ذخائر ملوك الجماعة من الكتب وسائر المتاع، فبيع بأوكس ثمن وأتفه قيمة. وانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس، ووجدوا في خلالها أغلاقاً من العلوم القديمة كانت أفلتت من أيدي الممتحنين لخزانة الحكم أيام المنصور بن أبي عامر. وأظهر أيضا كل من كان عنده من الرغبة شيء

منها ما كان لديه، فلم تزل الرغبة ترتفع من حينئذ في طلب العلم القديم شيئا فشيئا وقواعد الطوائف تتبصر قليلا قليلا إلى وقتنا هذا. فالحال، تحمد الله تعالى، أفضل ما كانت بالأندلس في إباحة تلك العلوم والأعراض عن تحجير طلبها. إلا أن زهد الملوك في هذه العلوم وغيرها واشتغال الخواطر بما دهم الثغور من تغلب المشركين عاما فعاما على أطرافها وضعف أهلها عن مدافعتهم عنها قلل طلاب العلم وصيرهم أفرادا بالأندلس"[20]. لكن يبدو أن انتقال العلوم والأفكار من عالم إلى متعلم كان يتم في شكل تعليم في دور خاصة، أما ما كان يأخذ طابعا عموميا فهو التعليم الديني، إذ كان يتم في الجوامع. ويخبرنا الضبي عن فقيه "طلب العلم في حداثة سن في بلده، ورحل في التماسه إلى قرطبة فروى الحديث بها"، وعن آخر أنه "فقيه عارف محدث كان يفتي بمرسية، وأقرأ بها مدة"[21]. وربما لم توجد مدارس من النوع الذي وجد في الشرق الإسلامي.

انتشر الكتاب من كل صنف، وأصبح الإقبال على القراءة يعتبر من السلوك المحمود، وحتى من لم يكن يقرأ كان يفتخر بجمع الكتب ووضعها رهن إشارة المقبل عليها. "وكان

---

(20) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، سبق ذكره، ص 164 ـ 165.

(21) أحمد بن يحيى الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق روحية السويفي، بيروت، دار الكتب العلمية 1997، ص 72 ـ 87.

الملوك يفاخرون بجمع الكتب حتى كان لكل من ملوك الإسلام الثلاثة الكبار بمصر وقرطبة وبغداد في أواخر القرن الرابع ولع شديد بالكتب"[22]

إنها نهاية لرحلة فلسفية أنتجت فلاسفة كبارا: ابن باجة، ابن طفيل، ابن رشد، المكلاتي... إلخ. بيد أن التكوين الفلسفي كان يتم عن طريق علاقة شخصية لا من خلال مؤسسة عمومية[23].

2 ـ صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية من خلال عملية الترجمة

إن الجانب الثاني في صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية يتعلق بعملية الترجمة والكتب اليونانية نفسها. فالحديث عن عملية الترجمة في الحضارة العربية الإسلامية هو حديث ذو شجون، لأن "المعرفة باللغة وحدها لا تكفي، والترجمة الحرفية تؤدي إلى الكارثة حتما. وقد فهم ذلك كبار

(22) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1957، ص 304.

(23) يتحدث بن بشكوال، الذي كتب بعد صاعد بقرن كامل، عن إقبال بعض العلماء على نشر العلم، لكن في الجوامع أو المنازل .كتاب الصلة، نشره صلاح الدين الهواري، صيدا، بيروت، المطبعة العصرية، 2003، ج1، ص 132 ـ 133.

مترجمينا في العصر الكلاسيكي كحنين بن إسحق مثلا. فهذا المترجم العظيم كان يعتبر أن ترجمة نص واحد لمفكر واحد كانت تضطره للإطلاع على كل ما كتبه هذا المفكر قبل أن يترجمه. والسبب هو أنه يريد أن يقبض على روح النص وليس فقط على شكلانيته وقابليته الخارجية. وهذا ما ينص عليه المبدأ الأساسي لعلم الترجمة المعاصر: ينبغي على النص المترجم أن يبدو وكأنه غير مترجم، أي وكأنه قد كتب في اللغة المترجم إليها مباشرة "[24]. ومع ذلك، فالأمانة العلمية تقتضي عدم تنزيه عملية الترجمة في الإسلام عن العديد من المطبات. وقد تحدث طه عبد الرحمن في كتابه "اللسان والميزان" عن ما سماه بـ"عوائق الترجمة العربية للفلسفة" التي استتبعت قلق العبارة وغموض الأغراض. "واجتمعت هذه العوامل كلهـــــا: "الترجمة الحرفية" و"النقص في امتلاك ناصية العربية" و"الضعف في التكوين الفلسفي" و"قوة المعتقد غير الإسلامي" لكي تؤدي إلى وضع لغوي جد معقد لا تفيد معه معرفة قواعد اللسان العربي ولا أساليب الكتابة العربية، إذ يستحيل على العارف باللسان العربي وحده أن ينفذ إلى معمياته، فلنسم هذه العوامل

---

(24) هاشم صالح، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، تأليف محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة، 2006، ص 6.

الأربعة بـ"عوائق الترجمة العربية للفلسفة""[25]. فقد وقعت الترجمة العربية للفلسفة اليونانية في ما يسميه طه عبد الرحمن بالترجمة البكماء العمياء، وهي العبارة التي تنطبق على الترجمة القديمة والترجمات المعاصرة كلها إلا بعضها: "ولا يدافع عن الترجمات الفلسفية البكماء والعمياء إلا المبتدئ في التفلسف أو الأجنبي فيه، والأدلة على ذلك أكثر من أن تحصى، فمنها الدليل التاريخي الصريح، وهو أن الذين تولوا وضع الترجمات العربية الأولى للنصوص الفلسفية اليونانية لم يكونوا فلاسفة، بل كانوا أطباء أو فلكيين، أو لم يكونوا هذا ولا ذاك. وواضح أن ما أنتجه غير المختص لا يمكن إلا أن تكون به آفات لا نجدها أبدا في نتاج المختص، ومنها أيضا أن الغالب في مسيرة المتفلسف أنه يبدأ بممارسة الترجمة حتى إذا تمرس على التفلسف ولو قليلا، إنتقل عنها إلى التأليف...ومنها أيضا أن عددا غير قليل من المشتغلين بالترجمة الفلسفية عاجز عن التأليف الإبداعي في الفلسفة"[26].

ونحن نعلم جيدا أن الاتصال بالفلسفة اليونانية لم يكن اتصالا باليونان كشعب أو كلغة لم تعرفها المنطقة العربية، بل

---

(25) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أوالتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998، ص 328.

(26) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، نيسان/أبريل، 2000، ص 71.

كان لقاء بكتبهم فقط بفعل الترجمة التي لها أثرها في فهمنا لكتب اليونان، يقول هاشم صالح: "إن الإخلاص يمثل فضيلة في كل شيء إلا في الترجمة! وقد تنبه إلى ذلك مترجمونا الكلاسيكيون كحنين بن إسحق الذي دعا إلى تحاشي الترجمة الحرفية (أي كلمة كلمة). في الواقع إن الإخلاص الحرفي يؤدي بالضرورة إلى خيانة معنوية، بمعنى آخر: إنك تفقد روح النص أو جوهره إذا ما ترجمته ترجمة حرفية. ولذا تفضل الترجمة بتصرف أو التعريب، لقد لزمتني سنوات عديدة من التدريب والتخبط حتى اكتشفت ذلك"[27]. فاللقاء معهم هو لقاء محدود ومهم له نتائجه العلمية والفلسفية، ولكنه اقتصر على حدود معينة، فالإرث اليوناني بالنسبة لنا اقتصر على كتب اليونان المترجمة، وبعض أبعاد ثقافة اليونان التي لم نعرفها كلها وخاصة ملاحمهم وأشعارهم ونظامهم السياسي وغيرها من الجوانب التي بقيت معلوماتنا

---

(27) هاشم صالح، مقدمة كتاب قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تأليف محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1997، ص 11. ويقول في كتاب آخر أيضا: "اكتشفت من خلال الترجمة أن الترجمة لا يمكن أن تنجح إذا كانت حرفية، خارجية (بمعنى عدم انخراط المترجم في عمق الفكر الذي يترجمه)".هاشم صالح، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، تأليف محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة، 2006، ص 5.

عنها ضبابية، وهنا نفتح القوس لنشير إلى أن لقاء العرب باليونان وتأثرهم بهم يختلف عن لقائهم وتأثرهم بالفرس. "إن الترجمة هي دوما نشاط ثقافي إبداعي فهو يتساوى مع وضع كتب "أصيلة". وكل ما يتصل بالترجمة له، بالنسبة إلى الثقافة المتلقية، صلة ومعنى يختلفان عما هو قائم عند الثقافة المانحة. فالقرار بترجمة شيء ما وتقرير الوقت وما الذي يترجم فيه وكيف يتم ذلك وتقبل الشيء المترجم ـ كل هذا تقره الثقافة المتلقية ومن ثم فهذه جميعها لها هدف بالنسبة إلى هذه الثقافة. والمثل البعيد الذي نقدمه، مع أنه لا يمت إلى الموضوع بصلة، ومن ثم فإنه يمثل الوضع وهو ترجمة غلان (Galland) الفرنسية لألف ليلة وليلة أو ترجمة فيتز جيرالد (Fitz Gerald) الانكليزية لرباعيات عمر الخيام. فهاتان الترجمتان ترمزان إلى لحظات إبداعية في الأدبين الفرنسي والانكليزي وليس في الأدب العربي أو الفارسي.

فمن هذا المنظور نجد أن حركة الترجمة اليونانية ـ العربية كانت دلالة مميزة كما كانت إبداعا أصيلا على نحو تمثله دراسة الحديث أو تفسير القران الكريم أو حتى "الشعر" الحديث الذي عرفته تلك الفترة. من المؤكد أنها كانت ترتكز إلى النصوص اليونانية ذات التقليد الكلاسيكي على نحو ما، ومن المؤكد أيضا أن ملامح في الحديث وفي الدراسات القرآنية وفي جميع العلوم الإسلامية الأخرى كانت تحوي أيضا عناصر من الوثنية العربية واليهودية والمسيحية

والغنوسية والهندوسية (الهندوكية)، الخ. وباختصار من التقاليد والأديان والثقافات التي سبق وجودها في المنطقة ومـا وراءها ـ على نحو ما وثقته البحوث الغربية بجدية خلال القرنين الماضيين. ومن ثم فـإن المرء يأمل انه عند نهاية القرن العشرين [الكتاب وضع سنة 1995] أن يكون التفهـم التاريخي قد نال حظه من النقد البناء إلى حد انه يقدر قول إدوارد سعيد... بأن "جميع الثقافات متداخلة واحدتها في الأخرى، وليس منها أيها متفرد وطاهـر، وذلك بسبـب الإمبراطورية على نحو جزئي "والمسألة هي أن تفسر الطريقة التاريخيـة الخاصة التي سلكتها العناصر الأساسية المتباينة حتى تم اندماجها في الصورة الحضارية الأصيلة التي نقوم بدرسها"[28].

إن الاتصال باليونان عبر مترجمين معينين كان له دور فعال، "لقد هيأ هؤلاء التراجمة ـ وأغلبهم كانوا أطباء موالي ـ المتن الفلسفي الذي سيتكون عليه الفلاسفة الخلص من الكندي إلى ابن رشد"[29]. فقد تمت الترجمة من الإسكندرية

(28) ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية ـ العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، (القرن الثاني ـ القرن الرابع هـ/ القرن الثامن ـ القرن العاشر م)، سبق ذكره، ص 307 ـ 308.

(29) علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، أيار/مايو، 1996، ص174.

إلى بغداد عبر وسائط أهمها اللغة السريانية، لأن معظم الكتب اليونانية كانت مترجمة إلى السريانية وعاد المترجمون لترجمتها إلى العربية، فالأسماء اللامعة للترجمة هم من السريان، ولكن جاءت طائفة أخرى من المترجمين قاموا بالترجمة إلى العربية وهم النصارى. مما يعني أن الذين قاموا بالترجمة ينتمون إلى العالم المسيحي أو العالم السرياني القديم، فليس العرب المسلمون هم الذين ترجموا، بل غيرهم بالرغم من أن الخلفاء هم الذين هيأوا للمترجمين الظروف لذلك.'إن حركة الترجمة التي بدأت مع تولي العباسيين السلطة وكانت بغداد مسرحها الرئيسي، تمثل إنجازا مذهلا. . . إنها ظاهرة اجتماعية (الناحية التي نالها حظ قليل من البحث الدقيق). ولنوضح: قبل كل شيء أن حركة الترجمة اليونانية العربية امتدت على مدى ينوف عن القرنين، ولم تكن ظاهرة سريعة الزوال. ثانيا، كان يساندها نخبة المجتمع العباسي بكامله: الخلفاء والأمراء وموظفوا الدولة والزعماء العسكريون والتجار وأصحاب المصارف والعلماء، ولم تكن مشروعا خاصا بفئة معينة لتسويق مشاريعها المحدودة. ثالثا، تم دعمها بتخصيص مبالغ مالية ضخمة عامة وخاصة، ولم تكن نزوة شاذة ولا تبجحا اجتماعيا يقوم به أنصار أثرياء يطمعون في التبرع لقضية إنسانية أو لتعظيم

النفس. وأخيرا، فقد تمت متابعتها على أساس منهجية بحث صارمة وضبط فيلولوجي دقيق ـ على أيدي حنين بن إسحق الشهير وزملائه ـ على أساس برنامج مسنود قد امتد عبر أجيال، والذي كان يعكس، في نهاية المطاف، موقفا اجتماعيا وجو الثقافة العامة في المجتمع العباسي المبكر، لم يكن نتيجة اهتمامات شخصية أو عشوائية يقوم بها أفراد شواذ هم الذين يمكن أن يظهروا في أي عمر وزمن، والذين يغوصون في فيلولوجيات معماة واهتمامات تتعلق بالنصوص التي عندما توضع على محك التاريخ يتبين بطلانها. يبدو جليا، من جماع هذه العوامل، أن حركة الترجمة انطلقت واستمرت زمنا طويلا بسبب من حاجات في المجتمع العباسي الحديث على ما تنعكس في بنيته وأيديولوجيته المترتبة على ذلك، أنه من الصعب أن يفسر ذلك على أساس النظريتين اللتين سادتا دون تمعن حتى يوم الناس هذا. وتدعي الأولى منهما أن حركة الترجمة كانت نتيجة حماسة علمية لدى نفر من المسيحيين الناطقين بالسريانية كانوا يجيدون اليونانية (بسبب ما نالوه من تعليم)، والعربية (بسبب الأحوال التاريخية المحيطة بهم) وقرروا أن يقوموا بترجمة كتب مختارة بدافع من نفع الآخرين لتحسين المجتمع (أو حتى على فرض أنهم رموا إلى تعزيز موقع دينهم). والنظرية الثانية، الشائعة

في التيار التأريخي العام، تعزوها إلى حكمة قلة من "الحكام المتنورين" وحرية تفكيرهم، والذين شجعوا التعلم من أجل التعلم أصلا، على نحو ما حدث بالنسبة إلى أيديولوجية النهضة الأوروبية إذ أسقط عليها لاحقاً أنها شجعت التعلم من أجله بالذات"[30].

لقد قرأ الغرب الإسلامي في قرطبة الفلسفة اليونانية مباشرة من كتب المشارقة المترجمة أو دراساتهم. والقول بأن ابن رشد شرح أرسطو هو قول خاطئ، لأنه شرح الكتب التي ترجمت عن أرسطو، فالترجمة هي التي توجه شرحه وتحكم عليه وليس الأصل. فأهم مكونات الفكر الفلسفي في الغرب الإسلامي هي:

ـ الرافد اليوناني: إن الدور اليوناني، رغم محدوديته بفعل الحاجز اللغوي، هو الأساس. وفهمه ضروري لفهم الفلسفة في الغرب الإسلامي. ففلاسفة الإسلام تفاعلوا مع اليونان واعتمدوا نصوص فلاسفة اليونان الذين تتلمذوا عليهم، وهذا ليس عيبا، بل هو خصلة علمية واعتراف بالسابقين على اللاحقين. فالفلسفة في الغرب الإسلامي هي

---

(30) ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية ـ العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، (القرن الثاني ـ القرن الرابع هـ/القرن الثامن ـ القرن العاشر م)، سبق ذكره، ص 30 ـ 31 ـ 32.

نوع من الإحيائية، وعودة إلى اليونان، بالرغم من أن الترجمة تمت في المشرق، ومن طرف غير الإختصاصيين، وبأقلام غير عربية ولم تكن مباشرة من اليونانية إلى العربية. ولو أتيح للغرب الإسلامي أن يقرأ كتب اليونان مباشرة، فإن التجربة الفلسفية في هذه المنطقة كانت ستكون سابقة لأوانها، ولربما كنا سنعرف نهضة فلسفية أهم وأخطر.

ـ الرافد المشرقي: إن الدور المشرقي لا يقل أهمية عن الدور اليوناني في الثقافة الأندلسية عموما، وفي المجال الفلسفي خصوصا. فهو من الضخامة لدرجة أن ابن رشد ـ تمثيلا لا حصرا ـ لا يفهم بتاتا إذا لم نعرف الفارابي وابن سينا والغزالي. فالمغاربة لم يترجموا شيئا يذكر في المجال الفلسفي الذي عولوا فيه على المشارقة.

ـ الرافد الديني: إذا كان مدخل الفلسفة المعاصرة هو العلم، فإن معرفة الفلسفة في العصر الوسيط تستلزم معرفة الدين وقراءته. فالغرب الإسلامي عرف عقيدة ومذهبا واحدا بخلاف المشرق الذي عرف تنازع التيارات، (الخوارج، الشيعة، المعتزلة، أهل السنة الأشاعرة، الحنابلة... إلخ)، إضافة إلى النزعات التشريعية، (الشافعي،...). فالمدخل بالنسبة إلى الغرب الإسلامي يقتضي معرفتين فقط :

1 ـ المالكية.

2 ـ المذاهب العقدية التي انتشرت في المنطقة. فكتب ابن رشد ـ تمثيلا لا حصرا ـ لا تفهم دون فهم المذهب

الأشعري، لأن التوفيق بين الدين والفلسفة عند الشارح الأعظم كله ردود على الأشاعرة.

3 ـ الرافد المحلي: وهو العنصر الذي يتمثل في الموقع الجغرافي للغرب الإسلامي، وفي التراث المسيحي اللاتيني الذي كان منتشرا في إسبانيا قبل الإسلام، والجالية اليهودية التي لا تقل خطورة عن الجالية المسيحية، حيث ظهر فلاسفة لهم دورهم الكبير: (ابن ميمون، ابن جبرول. . . إلخ).

وإذا كان ابن رشد هو الذي حاز على لقب "الشارح الأعظم" بالنظر إلى المهمة التي اضطلع بها في "التلخيص" و"الشرح" لفك المستغلق وبيان المبهم وتوضيح الغامض، وإزالة الالتباس، فإن هذا الشرح الذي نذر ابن رشد نفسه للقيام به هو بعيون بعض الباحثين المعاصرين عملية لمواجهة النص المترجم.

"ولعملية الشرح عنده [أي ابن رشد] وجهان متعارضان ومتكاملان: أحدهما استئصالي والثاني تأصيلي:

أ ـ الوجه الاستئصالي للشرح: لقد جعل ابن رشد من أهداف شرحه هدم البناء الفلسفي الذي شيده فلاسفة الإسلام المتقدمين من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي، والذي تميز بكونه اجتهادا صريحا في ملائمة الفلسفة اليونانية مع مقتضيات التداول الإسلامي. ومن مظاهر هذا الهدم في سياق نظرية المقولات، نذكر نقده للتفرقة التي أقامها هؤلاء بين "الماهية " و"الوجود"، إذ اعتبروا الوجود غير مقوم لماهية

الأشياء التي من الممكن تعقلها بدونه، وبالتالي جعلوا منه عرضا زائدا يضاف إلى ماهية "ممكن الوجود بذاته" كل ذلك لإثبات مبدأ الخلق الإسلامي حتى ولو في صورة الفيض كما ذهبوا إلى ذلك.

ب ـ الوجه التأصيلي للشرح: يقوم ابن رشد باستنطاق النصوص الأرسطية، مستهدفا الكشف عن أصالة التفكير الأرسطي وحقيقته، ومما انتهى إليه... أن "الموجود"، يدل على مقولات عشر، وهي: "الجوهر" و"الكم" و"الكيف" و"الإضافة" و"الأين"و"المتى"و"الوضع" و" له" "وأن يفعل" و"أن ينفعل" وأنه "لا يقال عليها" باشتراك، لأنه لو كانت متفقة الاسم ومختلفة المعنى لامتنع قيام علم بالموجود، كما أنه "لا يقال عليها" بتواطؤ، لأنه، متى حصل الاتفاق في الاسم والمعنى، تصبح المقولات جنساً واحداً أو أنواعاً لجنس واحد، وهذا ينقضه واقع اختلاف العلوم، وإنما يقال" "الموجود"على المقولات بتشكيك، أي يدل عليها دلالة الأجناس المختلفة على الشيء الواحد والأول والتي تنسب إليه نسبة تقديم وتأخير.

وقد استعمل ابن رشد لهاتين الغايتين: الاستئصالية والتأصيلية، كل الوسائل الشرحية التي توافرت له، فقد قارن نصوص أرسطو فيما بينها كما قارن مختلف الترجمات لها، واعتمد الشروح المتعددة لفلاسفة المدرسة الهيليستينية نحو "الإسكندر الأفرودسي" و"تامسطيوس" و"سمبليقوس"

و"فورفوريوس" ولفلاسفة الإسلام كالفارابي وابن باجة وابن طفيل، واستفاد من أساليب الشرح والتفسير لكل من المدرسة الهليستينية ومدرسة بغداد والمدرسة الإسلامية مع مفسري القرآن وخاصة في ترتيب أصولهم.

ولا نستغرب بعد هذا أن يحيط ابن رشد بمعاني أرسطو ويقدر على استرجاعها على وجهها الصحيح حتى ولو أخل بها نص الترجمة، وأن يمحو منها آثار تصرف فلاسفة الإسلام والمتكلمين فيها"[(31)].

وهذه المهمة التي أناطها ابن رشد بكاهله، لم تمنع بعض الباحثين المعاصرين الذين قوموها بناء على ما استجد من جديد في سماء اللسانيات المعاصرة من أن يحكموا عليها بالتعثر. هذا التعثر الذي ينطبق على عملية "التلخيص" بمقدار ما ينطبق به على عملية "الشرح". هذا الشرح الذي لم يمنع من بقاء "الغموض التعبيري" و"الغموض الدلالي" و"الغموض المصطلحي"، "وخلاصة القول، إن ابن رشد واجه نصا لا ينطق، واستخدم لاستنطاقه منهجين متكاملين، أحدهما "تقويمي" وهو التلخيص، والآخر "تقريبي" وهو الشرح، لكن كان لا بد من أن يتعثر هذا الاستنطاق بين يديه ولا يبعد أن يتعثر لو قيض لابن رشد أن يعيد نفسه نظرا لأن

---

(31) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، سبق ذكره، ص 333-334.

تصوره للمضمون الفلسفي واللغة الفلسفية تصور تقليدي عتيق، هذا التصور الذي يقضي بأن ننقل المعاني الفلسفية نقلنا للحقائق العلمية الموضوعية، ونغفل البعد التداولي لها ـ لغويا كان أو غير لغوي ـ في حين أنه لا يمكن أن يرقى الكلام الفلسفي إلى مستوى التبليغ المفيد إلا إذا استجاب لمتطلبات المجال التداولي للمخاطب"[32].

ولعل أعظم عيوب الترجمة في الثقافة الإسلامية إلى اليوم هي ما يعرف بالكتب المنحولة، لأن المترجمين ليسوا اختصاصيين. ولكن العجب أو المفارقة هي أن الكتب المنحولة أثرت أكثر من الكتب المتأصلة التي لها فعلا صلة أقوى بالفلسفة اليونانية. وما أكثر المنحولات التي أشهرها "أتولوجيا" لأفلوطين المنسوب خطأ لأرسطو.

ولعل ما سبق يفسر لنا ظواهر في الفلسفة الإسلامية، فكل فلاسفة الإسلام من الكندي إلى ابن رشد ارتبطوا بشكل أو بآخر إما ببغداد أو بقرطبة. وابن رشد ابن وفيلسوف قرطبة. وهؤلاء الفلاسفة كلهم تعاملوا مع المترجمات ووقعوا بشكل أو بآخر في ظاهرة النحل في هذه المؤلفات المترجمة، وفلسفتهم ترتبط بهذه الكتب المنحولة، وأشهرها كتب أفلوطين، يقول بنسالم حميش: "بعض فلاسفتنا اقترفوا غلطة، اعتبرها البعض سعيدة (Felix culpa)، بحيث أدمجوا

---

(32) م.ن.، ص 343.

فكر أفلاطون الحاصل عند أفلوطين في فلسفة أرسطو، كما حدث للفارابي الذي نسب خطأ مقتطفات من تساعيات أفلوطين إلى أفلاطون، وحاول على ضوئها التوفيق بين هذا الأخير وأرسطو"[33].

ويذهب جميل صليبا إلى تقسيم تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى قسمين، ومرورها بدورين، حيث يقول: "ينقسم تاريخ الفلسفة العربية في نظرنا إلى قسمين:

أولا: دور النقل والتحضير.

ثانيا: دور الإبداع والإنتاج.

أما دور النقل والتحضير، فقد ابتدأ في زمان بني أمية، واتسع نطاقه في عهد المنصور، ثم أسس المأمون دار الحكمة، وجعل حنين بن إسحق رئيسا لها، فاشتهر بين المترجمين. كما نبغ فيهم ابنه إسحق، وثابت بن قرة، وأبو بشر متى بن يونس، ويحيى بن عدي، وأبو علي بن زرعة، وابن المقفع وغيرهم. إن هذا الدور واسع النطاق، مفعم بالحياة، يجد فيه المؤرخ من الصفات الفكرية ما يمكن أن يتخذ مثلا أعلى لكل حركة علمية ونهضة فكرية. وأما دور الإنتاج الحقيقي فقد دام من القرن التاسع للميلاد، حتى القرن الرابع عشر: من أبي يعقوب الكندي إلى ابن خلدون. إلا أن نزعة التفكير الفلسفي ظهرت في اللغة العربية قبل

---

(33) بنسالم حميش، "عن محنة الحديث الفلسفي في الإسلام"، مجلة البديل، العدد 3، 1983، ص 23 ـ 24.

القرن التاسع، بدافع العقائد الدينية، والبحث في مسألتي "العدل"، و"الصفات". إن واصل بن عطاء وأبا الهذيل العلاف والنظام والجاحظ، لا يقلون إبداعا من الوجهة الفلسفية عن كثير من المفكرين الذين اتبعوا اليونانيين، وجعلوا الفلسفة بضاعة لهم لا ينازعهم فيها أحد. وأبو الهذيل العلاف فيلسوف بالمعنى الواسع، كالكندي والفارابي"(34). بالرغم من أن هذا التحقيب قد لا يتفق معه بعض الباحثين المعاصرين(35).

إن تفلسف الفلاسفة المسلمين لا يعني سوى تمسكهم بمذهب دون مذهب، فأصبح كل مذهب له أنصاره، وظهرت تيارات مختلفة في الإسلام، نذكر من أهمها:

1 ـ الاتجاه المشائي: وفيه يندرج أشهر فلاسفة الإسلام، كالفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد الذين ينتسبون وينتمون ويتعصبون ويدافعون في فلسفتهم عن المذهب الأرسطي.

---

(34) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا: محاضرات في الفلسفة العربية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1983،ص 40

(35) أنظر ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية ـ العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، (القرن الثاني ـ القرن الرابع هـ/ القرن الثامن ـ القرن العاشر م)، سبق ذكره، ص 249.

2 ـ الاتجاه الأفلاطوني: وهذا الاتجاه ليس غريبا، وإن كان لم يحظ بنفس الدراسة التي حظي بها الاتجاه المشائي الذي اشتهر في الإسلام لشهرة أعلامه وليس لأنه التيار الوحيد. ويعتبر أبو بكر الرازي من أشهر أصحاب الاتجاه الأفلاطوني.

3 ـ التيار الطبيعي: وهو أيضا تيار قليل الدراسة، بحيث نجد أن بعض فلاسفة الإسلام يرتبطون بتيارات فلسفية قبل سقراط، ويمكن أن نذكر في هذا الصدد الفلسفة الإسماعيلية،(الكرماني، السجستاني. . . إلخ). فكانت هذه الاتجاهات وغيرها، ثمرة لحركة الترجمة، "قبل نهاية الفترة البويهية. . . بوقت طويل، ومعنى هذا أنه قبل أن ذوت حركة الترجمة كان العلماء الآتية اسماؤهم قد وضعوا أعمالهم الرئيسية التي طورت العلم على نحو ثوري، في الطب علي بن عباس المجوسي...وفي الفلك البتاني. . . والبيروني. . . وفي الرياضيات الخوارزمي. . . وفي الطبيعة ابن الهيثم... وفي الفلسفة الفارابي. . . وابن سينا ثانية... ويمكن أن نضيف إلى هذين كتابا مثل كتاب ابن سينا الحكمة الشرقية الذي كان يمثل عصارة ما كشفه من نواحي الخلاف مع أرسطو والذي كان من الممكن تسميته، من نواح علمية الشكوك على أرسطو. وفي نهاية التحليل فليس المهم هو أثر هذه الكتب بالذات في كشف نواحي النقص في أعمدة العلم اليوناني الثلاثة ـ جالينوس وبطليموس وأرسطو ـ (وفي الواقع فإنها

كشفت ذلك) ولكن المهم هو موقف الباحثين والعلماء الذين نجحوا، من خلال اهتمامهم العلمي في تطوير الميادين التي تخص كلا منهم، في خلق جو عقلي كان يسمح بوضع مثل هذه الكتب وأن يتاح لها المجال للإفادة منها. في هذا السياق فقدت الأعمال المترجمة مناسبتها وأصبحت جزءا من تاريخ العلم. وفي واقع الحال فإن وضع الرسائل العلمية والفلسفية الأصيلة بالعربية في القرنين الرابع والخامس الهجريين/العاشر والحادي عشر الميلاديين، وهي التي تجاوزت مستوى الترجمات اليونانية، سيطر وشاع إلى حد أنه خلق رد فعل تطهيري، إذ كان بعض من العلماء الذين كانوا ينطوون على نزعة فيها بعض الحذلقة والذين كان تناولهم للعلوم والفلسفة من النوع المدرسي والتفسير الحرفي أكثر منه تجريبيا وخلاقا ردوا على هذا التطور الذي اعتبروه تمييعا لتعاليم العلماء اليونان "المعصومة عن الخطأ"، ودافعوا، قولا وعملا، عن العودة إلى الأعمال اليونانية الأصلية (بترجماتها العربية بطبيعة الحال). وكانت هذه الحركة على أوسع انتشار لها في الأندلس حيث عارض ابن رشد تطوير الفلسفة على يد ابن سينا وحاول العودة إلى فهم لأرسطو "النقي"".[36]

إن كل عالم أو مفكر من مفكري الإسلام يحمل موقفا

(36) م.ن.، ص 254 ـ 255.

معينا من التفاعل بين الثقافات. وموظفوا بيت الحكمة كانوا يعبرون عن الموقف بفعل خصب، مماثل لما قام به المترجمون الأوروبيون قبيل عصر النهضة الأوروبية. لكن الترجمة في أوروبا وجدت مؤسسة متميزة لتدمج الفكر المستقبل في سيرورة حضارية أكثر خصوبة، وهذه المؤسسة هي الجامعة التي ما أن ظهرت أولاها عند نهاية القرن الثاني عشر حتى تأسست أخرى في جو من التنافس على استقطاب الأساتذة والطلاب.

لكن استمرارية دور العلم في أداء وظائفها الحوارية والإبداعية مسألة تحتاج إلى بحث ينصب على استقصاء الجوانب الثقافية والاجتماعية التي تجعل بيتا للحكمة يشع وينطفئ بعد جيل أو جيلين. فإلى جانب دار العلم أو بيت الحكمة أو خزانة الكتب، كانت توجد أمكنة ملحقة بالمساجد، يدرس فيها الفقه والحديث والتفسير. وفي حين كان المتردد على الصنف الأول من المؤسسات يناقش المذاهب والمعتقدات بدرجة ما من حرية الرأي، كان التدريس في الجوامع يقوم على الإملاء والحفظ في الذاكرة. "وكان الإملاء فيما مضى من الزمان يعتبر أعلى مراتب التعليم، وكثيرا ما كان المتكلمون واللغويون في القرن الثالث الهجري يتبعون طريقة الإملاء خاصة"[37]. ويقول متز في

---

(37) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، سبق ذكره، ص 316.

التحول الذي حصل في طريقة التدريس: "وفي القرن الرابع الهجري ترك اللغويون طريقة المتكلمين والمحدثين في الإملاء، واقتصروا على تدريس كتاب يقرأ منه أحد الطلبة، والمدرس يشرح "كما يدرس الإنسان المختصرات""[38]. فكان لا بد أن ينشأ بين النمطين المختلفين كثير نزاع.

وخلال الربع الثالث من القرن الخامس الهجري، نشأت مدارس على يد السلاجقة (السنة)، الذين أتوا على أنقاض الحكم البويهي (الشيعي). فتزايد عدد المدارس في جل المدن الإسلامية سنة بعد سنة. وفي بدايتها كانت أغلب المدارس في يد فقهاء الشافعية الأشعرية أو فقهاء الحنفية المنفتحين أكثر على الاعتزال المعتدل والماتريدية. وخلال القرنين الخامس والسادس، انطفأت نماذج دار العلم وبيت الحكمة وخزانة الكتب، وساد نموذج المدرسة، وهذا امتداد لأسلوب التعليم الذي كان يمارس في المسجد أو في موضع ملحق به.

ويسجل يوسف إش هذا الإنتقال الذي حصل من دار العلم إلى المدرسة[39]. وليس الإنتقال مجرد تغير في الإسم، بل هو تغير في نظام القول وافتراضاته واستلزاماته الإجتماعية والثقافية. فقد كانت دار العلم متفتحة على على كل العلوم،

---

(38) م.ن.، ص 317. وشبه الجملة "كما يدرس الإنسان المختصرات" أخذه متز عن السبكي، طبقات الشافعية، ج3، ص 295.

(39) Eche (Youssef), *Les bibliothèques arabes*, (précité), p. 150 - 161.

بما فيها الفلسفة، في حين أن المدرسة تركز على تلقين الفقه، مع انفتاح بسيط على علم الكلام الأشعري ومبادئ المنطق، ومباحث من الحساب والفلك التي تستخدم في علمي الفرائض والمواقيت.

إن كل فيلسوف من فلاسفة الإسلام يتميز عن غيره، ويعبر عن موقف فلسفي معين، ولا يمكن بتاتا في دراستنا لفلاسفة الإسلام أن نحل العمومي محل الخصوصي. لقد قام المأمون بمهمة لا تقدر فائدتها بثمن، عندما ترجم الفلسفة اليونانية، ونحن اليوم محتاجون إلى "مأمون" معاصر يترجم الفلسفة والعلم الأوروبي. "فبناء على هذا النقل والتفاعل والتلاقح بين الثقافات تنشأ النهضات، والدليل على ذلك أن النهضة الأوروبية الأولى التي حصلت في القرن الثاني عشر قامت على أكتافنا إذا صح التعبير، أي: على ترجمة علمائنا وفلاسفتنا من الفارابي إلى ابن سينا إلى ابن رشد، بل إن ابن رشد تحول إلى خط فلسفي أو تيار عريض يدرس في السوربون وغيرها من الجامعات المسيحية اللاتينية تحت اسم الفلسفة الرشدية (L'averroïsme)"[40]. بل يمكن القول بأن صنع المستقبل لن يتم بشكل إيجابي دون وجود مشروع ضخم للترجمة. "وأكاد أراهن على أن نهضة العرب المقبلة سوف

---

(40) هاشم صالح، مقدمة كتاب قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تأليف محمد أركون، سبق ذكره، ص 14.

تتوقف إلى حد كبير على مدى نجاح مشروع الترجمة أو فشله. وكلنا يعلم مدى الدور الذي لعبته الترجمة في العصر الكلاسيكي، وكيف أنها كانت تقع في الصميم من المشروع الحضاري ـ العربي ـ الإسلامي.... ومترجم الفكر ينبغي أن يكون هو أيضا مفكرا أو مشروع مفكر، وإلا فلا داعي لدخوله عالم الترجمة. الترجمة ـ كما أتصورها ـ ليست عملية سلبية منفعلة، وإنما هي عملية إيجابية فاعلة"[41]. فالترجمة اليونانية ـ العربية شكلت نقطة انعطاف تاريخية كبرى، كما يشير إلى ذلك بعض المستشرقين المعاصرين. "إن حركة الترجمة اليونانية ـ العربية في بغداد تؤلف مرحلة حاسمة في مجرى تاريخ البشرية، مهما كان سبيل تقييمها، إنها تتماهى بأهميتها، وإنني أزعم أنها تعادل في أهميتها أثينا بركليس أو النهضة الإيطالية أو الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهي حرية بأن يعترف بها وأن تحتل مكانتها في ضميرنا التاريخي"[42]. ويختم هذا المستشرق كلامه بخاتمة نقتطف منها هذا النص: "إن حركة الترجمة اليونانية ـ

---

(41) هاشم صالح، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، تأليف محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، سبق ذكره، ص 2.

(42) ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية ـ العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، (القرن الثاني ـ القرن الرابع هـ/ القرن الثامن ـ القرن العاشر م)، سبق ذكره، ص 39.

العربية لا يمكن استيعابها بمعزل عن التاريخ المبكر الاجتماعي والسياسي والأيديولوجي للدولة العباسية، الذي كان عنصرا أساسيا فيها... حركة ترجمة لم يسبق لها مثيل، وأن تؤدي إلى قيام فترة من أعظم الفترات إنتاجا وأكثرها تقدما في التاريخ الإنساني بعامة والتاريخ العربي على وجه التخصيص»[43].

---

(43) م.ن.، ص 310.

هل لدينا نظير "مقالة الدال" في علم الكلام؟!

1 ـ علم الكلام خطاب بشري

إن علم الكلام ليس وحيا ولا كلاما إلهيا ولا حديثا موجها من الله إلى الإنسان، رغم أن جانب الوحي يتعلق بالعقيدة.

وليس كلاما نبويا ولا أدعية أو ابتهالات، ولا حديثا موجها من الإنسان إلى الله، رغم أن جانب الابتهالات يتعلق بالعقيدة.

وليس هو حديثا إلهيا أو بشريا في العقيدة، لأن الخطاب الديني شيء والكلام شيء آخر. فهو ليس خطابا دينيا أو خطابا يحتل مرتبة مركزية، ولكنه خطاب مواز للخطاب الديني.

إن علم الكلام خطاب أو قول بشري خالص، يتخذ موضوعا له القول الإلهي المباشر وغير المباشر، لأن مادته أو جوهره قولنا وفهمنا نحن عن القول الإلهي.

فهو مؤسسة نقدية للخطاب الديني تعمل النظر في موضوع "ما هو الوحي"؟

فليس صحيحا بتاتا ما يتوهمه البعض من ذوي التوجه الحنبلي المتطرف، من "أن الدرس الكلامي هو بعينه "بيان عقدي" ديني ملزم بالضرورة! في الوقت الذي يجب أن يعتبر فيه الفكر الكلامي جملة، وبمختلف اتجاهاته، اجتهادا فكريا ودرسا منهجيا قبل كل شيء لفهم النص العقدي، وليس هو عين العقيدة بالضرورة! وإذا كانت زلة المعتزلة الأوائل في محاولتهم فرض تصورهم للكلام الإلهي والقول بخلق القرآن، فإن زلة خصومهم الحنابلة وأضرابهم من مقلديهم المعاصرين لا تقل عن ذلك خطأ حينما حاولوا فرض "بيانهم القادري" الذي تنوسي هو الآخر، لكونه أراد أن يخلق في الإسلام تقليدا أشبه بالتقاليد الكنسية التي تلزم أتباعها باختيارات "مجاميعها"، وذلك هو الطاغوت العقدي الذي رفضه الإسلام منذ يومه الأول"[1].

وتبعا لذلك، فعلم الكلام ليس خطابات صادقة بالضرورة، بل هي مثار أخذ ورد. بمعنى أن علم الكلام يمكن أن يكون صادقا أو كاذبا. "بإمكاننا هنا أن نذكر ذلك

(1) عبد المجيد الصغير، "في الحاجة إلى تاريخ نقدي لعلم الكلام بالمغرب"، ضمن ندوة الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 118، تنسيق علي الإدريسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، 2005، ص 25.

المتكلم الكبير المعروف لدى الجميع، ألا وهو الغزالي الذي أوضح في كتابه "تهافت الفلاسفة" ذلك الحد الذي انقلب فيه مذهب الفلاسفة إلى ما يخالف منطوق الإيمان. ولقد كان الغزالي واعيا بأبعاد هذا المشكل المطروح، غير أنه بعد سنوات قليلة من ذلك... يكتب عمله المرسوم بـ"فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" محذرا فيه قراءه من خطورة عدم التريث في التلويح بمصطلح "الكفر". إن الكفر، على حد قوله، حكم فقهي خالص- وما كان بإمكان مسيحي أن يجرؤ على مثل هذا القول ـ وقد أعرب الغزالي عن هذا الموقف إدراكا منه لكون فعل التكفير يستتبع عدة نتائج عملية... ولا يقع الإنسان في الكفر إلا في حالة جحد العقائد الإسلامية... أما في ما عدا هذا، فإن الغزالي لا يدخر وسعا في إقامة مصالحة اجتماعية وتخفيف حدة التوتر بين مختلف مكونات المجتمع. . . وذلك اعتبارا لشمول رحمة الله لعباده، والمطلوب أن يتخلق العباد بأخلاق الرحمن. والواقع أن كل شيء ناجم عن طبيعة ذلك المنهج الذي نفسر به القرآن، ولذلك مثل التأويل مصدرا لكل أنواع الزيغ والانحراف، الأمر الذي تطلب ضرورة الرجوع دائما إلى "الإجماع"... فلم يعد جمهور المسلمين في عصر الغزالي، وهم الموسومون اليوم بأهل السنة، يقولون بتخليد أحد من أهل القبلة في النار، ما داموا جميعا ينطقون بالشهادة التي

ستكون شفيعة لهم. وعلاوة على هذا، فإن الزنادقة وأهل البدع أنفسهم سيعرفون نفس المصير بعد مرورهم بنوع من التطهير. بل أكثر من كل ذلك، فإن الغزالي يعتبر أن الواقع في الكفر من غير تعمد، بل جهلا منه بالإسلام، سينال مغفرة الله. من الممكن طبعا التساؤل إلى أي مدى يعتبر الغزالي، بالرغم من شهرته وبعد صيته، ممثلا للإسلام الحقيقي...هذا وقد سبق لأبي الحسن الأشعري الذي تكون الغزالي في ظل مدرسته، سبق له في ساعة احتضاره أن قال مؤكدا: "أشهد أني لا أكفر أحدا من أهل القبلة: فهم جميعا يتوجهون إلى معبود واحد. والخلاف بينهم يظل محض خلاف لفظي". هذا، وأثناء رحلته إلى الشرق في أواخر القرن الثالث عشر، نجد الراهب الدومينيكاني ريكولدو دا مونتكروسي (Ricoldo da Montecroce) يعرب عن سخطه وشجبه لكون المسلمين لا يتصرفون وفق القاعدة الأخلاقية التي تؤكد أن طريق الخلاص طريق ضيق، حيث نراه يؤكد أنه "حتى حينما لا يعلن المسلمون سوى لا إله إلا الله، محمد رسول الله "فإن ذلك وحده بالنسبة إليهم كاف لضمان النجاة، لكون المسلمين كافة يجمعون على الاعتقاد بأن ليس على المسلم إلا النطق بالشهادة كي يضمن النجاة، حتى لو سبق له أن اقترف كل ذنوب العالمين....ولذا فإن شريعتهم يمكن أن تنعت بكونها "إباحية"، فإن الشيطان، بمكره

وخداعه، هو الذي دبر ذلك بحيث جعل الذين لا يريدون الصعود إلى السعادة والنعيم عبر طريقها الضيق يأخذون، بالمقابل، الطريق الواسع نحو الجحيم! بإمكاننا التساؤل إذا لم يكن هذا الطريق الواسع هو في نهاية المطاف الطريق الأفضل، لأن الإسلام لم يعرف تلك الحروب الدينية، بالمعنى المحدد للكلمة، والتي حدثت في أوروبا"[(2)].

إن علم الكلام لا يمكن أن يكون فلسفة أو دينا. وإذا كان المتكلم يأخذ مشروعية قوله من الوحي، فإنه لا معنى للوحي إلا بتوسط قول معين. بمعنى أن دلالة القول الصادر عن الله رهينة بقول ثاني، أي بالقول المقول عن القول الصادر عن الله. إن هذا القول الثاني هو الذي يعطي المعنى للمقول الإلهي الذي نتلقفه بتوسط، فدلالة الوحي غير معطاة مباشرة، وكل دلالة للمقال الإلهي متوسطة وغير معطاة مباشرة، وتمر عبر تأويل للمقال الإلهي. "لقد كان اعتقاد المتكلمين في قدرة العقل كبيرا، لكونهم لم يستطيعوا ممارسة الجدال مع الكفار بالاقتصار على القرآن أو السنة، علاوة على أنهم كانوا جد متأكدين من قدرتهم على كسب هذه المناظرات بين الأديان... لم يكن هؤلاء المتكلمون يخامرهم

(2) يوسف فان إيس، بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، مراجعة وتقديم عبد المجيد الشرفي، منشورات الفنك، 2000، ص 34-35-36-37.

أدنى شك في أن طريقتهم التي سلكوها لفهم الإسلام هي الطريقة الوحيد المشروعة، حتى في معسكرهم. . . لقد كان هؤلاء عقلانيين، كما كانوا دوما شديدي الاعتزاز بأنفسهم"[3].

إن أطروحات الكلام ليست أطروحات للاعتقاد، ومذاهب الأصحاب ليست مذاهب الاعتقاد."إن الخصائص التركيبية لجنس الكلام، والتي بدا فيها الجدل والمعارضة والمغالطة والتشغيب ومقابلة الفاسد بالفاسد كتقنيات طاغية في البناء، يرجح أن تكون جل الأطروحات المعبر عنها في الكلام ليست مذاهب للتدين والاعتقاد، بل مذاهب قاد إليها البحث والنظر، أو قادت إليها الحاجة لدرء المفاسد قبل أن تستشري، والحاجة لحفظ وحدة الأمة عن أن تنفرط فتقع الفتن"[4]. ويقول في موضع آخر: "فالخطأ كل الخطأ أن نعتبر ما يسلمه المتكلم لخصمه مذهبا يعتقده، خاصة إذا وطأه بلفظ "التسليم" أو ما في معناه"[5].

---

(3) م.ن.، ص 25.

(4) أحمد العلمي حمدان، الكلام كجنس: دراسة لذاتيات الكلام من زوايا ومباحث متعددة، منشورات ما بعد الحداثة، الطبعة الأولى، 2007، ص 120.

(5) أحمد العلمي حمدان، استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة: الكتاب الأول: مقدمات، مواضع ونماذج، الجزء الثاني، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة الإسلامية، تحت إشراف د. محمد

ومادام علم الكلام ليس خطابا دينيا، بل هو قول بشري عن القول الإلهي، فلا بد من أن يكون متكثرا وليس واحدا، ووجود التكثر فيه لا يطعن في الدين في شيء.

لقد شئنا إثارة هذه الأمور في هذا التقديم حتى لا نكفر ولا نبدع ما لا يتفق مع هوانا، فما دام علم الكلام ليس صادرا عن الله، فلماذا نحمله ضرورة الصدق؟ وما دام قولنا نحن متكثرا، وقراءة، وتأويلا للوحي الذي قلنا بأنه لا يعطي دلالته مباشرة، فلماذا أطلب من الآخر أن يكون مثلي سنيا إن كنت سنيا، أو خارجيا إن كنت خارجيا، أو غير ذلك إن كنت غير ذلك؟! لا يمكن هذا أبدا. "إن العقل المنبثق حديثا يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات (le conflit des interprétations) بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى لو كانت وجيهة ومفيدة. لايصح مثلا أن نختار عقلانية ابن رشد ضد الغزالي أو ابن سينا أو العكس. بل يجب أن نتفهمها كلها ونحسن تفسيرها ونقارن فيما بينها حتى نستخرج نقاط الخلاف ورهان التنازع. ثم نقيم مدى تقبلها من قبل الناس أو مدى رفضها، ونتتبع أسباب رواجها أو فشلها في العصور

- ألوزاد، السنة الجامعية 1422-1423/ 2001-2002م شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، رسالة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، ص 643.

اللاحقة والبيئات المختلفة. وهذا المنهاج ينقذنا من السياج الدوغمائي المغلق، ويحررنا من مبدأ "الأمة الناجية" و"الأمم الهالكة" الذي انبنت عليه كتب الملل والنحل"[(6)].

ويخلص محمد أركون إلى القول: "شتان ما بين المشروع الاستقرائي الإكتشافي الحفري التقديري الإنصافي المستنطق للمسكوت عنه والمزيل لأنواع التلبيس والحجاب الذي يعمل من أجله العقل المنبثق، وبين الخطابات الأيديولوجية الأصولوية والعلمانوية والشعبوية والقوموية والخصوصوية والإيمانوية والتاريخوية وغيرها من البنيات الطاغية على جميع المجتمعات المعاصرة، حتى أصبح المتقدمون والمتأخرون والغالبون والمغلوبون والأغنياء والمحرومون يعانون جميعا من الفوضى الدلالية أو المعنوية المنتشرة"[(7)].

إن الكلام هو المعنى، وطبيعة القول الكلامي لا تسمح بغير الكثرة في هذا الجنس من القول الذي يطمح أن يكون علما. فهناك أنواع من الفهم والنظر تجعل من غير الممكن للكلام أن يكون مقالا واحدا ووحيدا، لأن هناك اختلافات بين تصورات الأشاعرة والمعتزلة وغيرها من الفرق التي يجب أن تناقش من داخل علم الكلام وليس من خارجه. "وعليه،

(6) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1999، ص 14.

(7) م.ن.، ص 16.

فليس الكلام ترفا من قبيل الكماليات، بل هو ممارسة جدلية من صميم الفاعلية العقلية، تنشئ معارف بقدر ما تشحذ مواقف، وغني عن البيان أن المعارف، بما فيها المعارف العلمية، حصيلة التبادل والتنافس والخلاف بين الأفكار والتصورات، إذ الصائب من الأفكار لا ينبثق من فراغ ثقافي، بل يبرز على خلفية تدافع الآراء المتعارضة وتلاقحها، والمناقشة الجادة في إطار مناخ محكوم بالحوار هي التي تمهد السبل لبروز الأفكار البناءة"[8].

ما هي تقنيات القول الكلامي؟

لقد سبق أن أشرنا بأنه من الضروري أن يكون الخطاب الكلامي متعددا، هذه الضرورة ليست رغبة منا ولكن طبيعة القول الكلامي لا تسمح بغير ذلك.

القول الكلامي لا يخرج في تقنياته عما يلي : أن يعمل بتقنيات برهانية، أو بتقنيات جدلية، أو بتقنيات خطابية، أو بتقنيات سفسطائية، أو بتقنيات تشغيبية.

و هكذا يتضح لنا بأن هذه التقنيات يمكن حصرها في خمس أساسية:

1 ـ **المخاطبة البرهانية**: هي المخاطبة التي تنطلق من

---

(8) علي الإدريسي، تقديم لندوة الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 118، تنسيق علي الإدريسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، 2005، ص 9.

مقدمات يقينية لتؤلف بينها تأليفا مفض إلى نتائج يقينية. وبتعبير بيرلمان (Perelman)، "كل برهان يقتضي تواطؤ العناصر التي يستند إليها"[9]. إن المخاطبة البرهانية هي مخاطبة علمية، نموذجها الرياضيات، نتائجها كلية، صالحة في كل مكان وزمان. وهذا ما يدعيه الفلاسفة ـ وفي مقدمتهم ابن رشد ـ لخطاباتهم، إذ "بالنسبة لأرسطي عظيم كابن رشد، فالفلاسفة هم الناس الذين وصلوا إلى العلم البرهاني"[10].

2 ـ المخاطبة الجدلية: هي مخاطبة بين طرفين يروم كل طرف منهما إلى أن يبطل وضعا ارتضاه الطرف الآخر، وأن يحفظ لنفسه وضعا ارتضاه هو.

يعرف الفارابي الجدل قائلا: "صناعة الجدل هي الصناعة التي بها يحصل للإنسان القوة على أن يعمل من مقدمات مشهورة، قياسا في إبطال وضع موضوعه كلي يتسلمه

---

(9) Ch. Perelman et L.Olbrechts-Tyteca, *Traité de L'argumentation*, 3ème édition, Edition de L'Université de Bruxelles, p. 161.

(10) Chryssi Sidiropoulou, "Who is the God of the Qur'an? A Medieval Islamic debate and contemporary philosophy of Religion", In *Classic Issues in Islam Philosophy and Theology today*, Edited by Anna-Teresa Tymieniecka and Nazif Muhtaroglu, Springer, p. 105.

بالسؤال عن مجيب يتضمن حفظه، أي جزء من جزئي النقيض اتفق، وعلى حفظ كل وضع موضوعه كلي يعرضه لسائل يتضمن إبطاله، أي جزئين[11] من جزئي النقيض اتفق ذلك"[12].

3 ـ المخاطبة الخطابية: صناعة قياسية أو قول قياسي يستهدف الاقناع لا التعليم، أن يكسب شخصا لجهته، أي تحصيل قناعة لدى شخص معين، والقناعة ظن ـ أي الاعتقاد في أن الشيء كذا، ويمكن أن يكون الشيء عكس ذلك ـ والخطيب يصل إلى غرضه وفق تقنيات صناعية وتقنيات غير صناعية، فالتقنيات الصناعية منها: 1 ـ الضمائر 2- التمثيلات، وسميناها صناعية لأنها من صنع الخطيب وله يد فيها.

أ ـ الضمائر: قياس معين حذفت إحدى مقدمتيه وأثبتت الأخرى ليصير مقنعا. مثل:

مقدمة كبرى: كل أبناء هذا الزمان لا خير فيهم.

الحد الأوسط: ابنك من أبناء هذا الزمان.

الحد الأصغر: ابنك لا خير فيه.

يقول الفارابي الضمير قائلا: "والضمير يقول مؤلف من

---

(11) [وصوابه أي جزء].

(12) الفارابي، المنطق عند الفارابي، الجزء الثالث، كتاب الجدل، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 13 ـ 14.

مقدمتين، يستعمل بحذف إحدى مقدمتيه المقترنتين. وتسمى ضميرا، لأن المستعمل له يضمر بعض مقدماته ولا يصرح بها، ويعمل فيه أيضا على ما في ضمير السامع من معرفة المقدمات التي حذفها. وينبغي أن يكون إنما صار مقنعا في بادئ الرأي المشترك، لحذف ما حذف فيه، ولو لم يحذف لما صار مقنعا"[13].

ب ـ التمثيلات: التمثيل: استقراءات خطبية، أن نلحق حكما بشيء ما لوجوده في شبيه ذلك الشيء. مثل: الخمر حرام في عهد الرسول ﷺ، لذلك فإن خمر x المعاصر حرام كذلك.

يعرف الفارابي التمثيل بقوله: "والتمثيل هو أن يلتمس تصحيح وجود الشيء في أمر ما، لأجل ظهور وجود ذلك الشيء في شبيه الأمر. والتمثيل يسمى قياسا عند الجمهور"[14].

أما الوسائل أو التقنيات غير الصناعية فمن بينها.

أ ـ فضيلة النفس ونقيصة أو رذيلة الآخر: مثلا يقول

---

(13) أبو نصر الفارابي، كتاب الخطابة، ضمن:

Al-Farabi, *Deux ouvrages inédits sur la réthorique, I .Kitar Al-Hataba. II. Didascalia in rethoricam aristotelis ex Glosa alpharabi*, Publication préparée par J. Langhade et M. Grignaschi, Dar El- Machreq éditeurs, Beyrouth, 1971, p. 63.

(14) م.ن.، ص 63.

النظام بأن الجسم يتجزأ إلى ما لا نهاية، وقائل هذا كان أبوه يهوديا أو مجوسيا.

ب ـ التحريف: كأن يحرف الأشاعرة مثلا قول المعتزلة في الصفات الإلهية، فيقولون بأن المعتزلة يعطلون الله. والعكس صحيح بأن يقول المعتزلة عن الأشاعرة بأنهم يجسمون الله.

ج ـ الاستشهاد بالسنن المتداولة كالعادات والتقاليد والمأثور والحكم.

د ـ الشهادات.

ح ـ الغرابة.

ولا بد من فصل منطق الحجاج عن منطق البرهان، ولعل "الدور المنوط بجمهور القراء أو المستمعين هو تمييز الحجاج عن البرهان"(15).

إن جنس القول الكلامي هو جنس قول جدلي وحجاجي يجد مشروعيته الجدلية في القرآن الكريم، أو "النص التأسيسي الأول". "وخلافا لما كان عليه الأمر في النصوص الدينية القديمة، فإن الخطاب القرآني يعرض، لأول مرة في تاريخ الدعوات الدينية الكتابية، القضايا والأطروحات النظرية

---

(15) Robert Alexy, *A Theory of legal Argumentation, The Theory of rational discourse as Theory of legal justification*, Translated by Ruth Adler and Neil MacCormik, clarendon press, Oxford, 1989, p.158.

"الميتافيزيقية" عرضا نقديا في أسلوب، يمتزج فيه الحجاج والمناظرة وطلب الإقناع والحرص على البرهنة، وهو الشيء الذي سيعمل سائر المتكلمين وبعض فلاسفة الإسلام على التأكيد عليه وإبرازه وتطويره انطلاقا من النص القرآني نفسه...بل إن ابن حزم على المستوى الفقهي رغم تحفظه تجاه مشروعية علم الكلام، وربما بسبب من ظاهريته، لم تغب عنه الأهمية التي يوليها النص القرآني للجدال والمناظرة، ولعملية النقد بوجه عام، فقد قام من جهته، منتقدا الاتجاه الداعي إلى رفض الحجاج وإبطال الجدال والمناظرة متهما إياه بالغفلة عن جملة مفاهيم ومصطلحات في النص القرآني"[16].

فالنصوص الكلامية نصوص حبلى بالجدل الخفي أو الجلي، الضمني أو الظاهر، ولا يخفى على كل من له دربة بصناعة الكلام أن علم الكلام في الإسلام ـ كالفلسفة أو يكاد ـ التقط ذبذبات إشكالية الشريعة والحكمة، والتي يمكن صياغتها في التوفيق بين النقل والعقل الذي هو قضية العصر الضخمة، يقول أحمد العلمي حمدان: "الحكمة والشريعة، طرفان في إشكالية فرضتها طبيعة الأمور... وهذه الإشكالية، طرحت بتفاوت في بعض أجناس القول الإسلامي، واحتدت

---

(16) عبد المجيد الصغير، في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي، منشورات رمسيس، سلسلة شهرية، العدد 7، حزيران/يونيو، 1999، ص 21-22.

بحيث اقتضت، في بعض اللحظات، كتابة مستقلة في الموضوع...في الكلام كله، أو جله، سجال جلي أو خفي بين الحكمة والشريعة وفي الفلسفة، أي بعضها، سجال جلي أو خفي بين الحكمة والشريعة"[17].

إن البحث في علم الكلام يكتسب راهنيته ومعاصرته بقوة في وقتنا الحاضر وهو ليس متعة فكرية، بل ضرورة لا مندوحة للباحثين المعاصرين من الخوض فيه، بعد أن تجرأ الفكر العربي المعاصر على هذا البحث بزعامة الشيخ محمد عبده الذي يرجع إليه الفضل "في محاولته، إعادة الاعتبار في العصر الحديث لكل من ابن رشد والكلام المعتزلي في نفس الوقت"[18].

ولعل ما يلفت نظرنا هو أن الشطر الشيعي، قديما وحديثا، كان، ولا يزال، الحضن الدافئ للاعتزال والفلسفة، خلافا للشطر السني الذي يفتقر إلى جرأة هذا الاحتضان. وإذا كانت الزيدية لا تشعر بأية عقدة نقص تجاه التعامل مع الاعتزال، فإن الشيعة الإمامية، لا تجد غضاضة في التعامل مع الفلسفة، حيث "استطاعت بفضل تفتحها على تصوف ابن عربي خاصة أن تظل على الأقل مهمومة بالأسئلة الفلسفية

---

(17) أحمد العلمي حمدان، البنية والحجة: قراءات سيميائية وإبستمولوجية لمظاهر من الفكر العربي، أفريقيا الشرق، 1991، ص 21.

(18) عبد المجيد الصغير، " في الحاجة إلى تاريخ نقدي لعلم الكلام بالمغرب"، سبق ذكره، ص 14.

الكبرى، وبمفاهيمها الميتافيزيقية الأساسية، حيث حضرت بقوة في الفكر الشيعي الإمامي الميتافيزيقا السينوية والرشدية، بجانب المفاهيم الكلامية الكبرى، الأمر الذي مكن هذا الفكر الإمامي في وقتنا الحاضر أن يتفتح أكثر على الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة وأن يحاورها، خاصة منها الاتجاهات الفلسفية الألمانية. وليس مستغربا، بعد هذا، إذا وجدنا المثقف الإيراني المعاصر يبادر، قبل المفكر العربي نفسه، إلى ترجمة أضخم عمل فلسفي وتاريخي لعلم الكلام للمستشرق الألماني المعاصر يوسف فان إيس والمعنون بـاللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث الهجريين، في ست مجلدات، وهو العمل الذي لم يترجم بعد لأية لغة أخرى غير الفارسية، ذلك مثال قصدنا منه التنبيه إلى كون العلاقة بين تاريخ علم الكلام والفكر المعاصر ما زالت منفتحة على إمكانات جديدة ومعقدة، ويمكن الإشارة هنا إلى أن الفكر الإيراني المعاصر وعبر إعادة قراءاته للإشكالات الكلامية يحاول بناء جسور من الحوار والتفاهم مع مستجدات العالم الحديث أعتقد أن المفكر السني ما زال بعيدا عن الوعي بها"(19).

فالتراث الفقهي والكلامي والفلسفي والصوفي ما زال يفعل فعله في واقعنا المعاصر الذي يعج بالأحداث، التي لا

(19) م.ن.، ص 14-15.

يمكن فهمها واستيعابها بموضوعية، دون العودة إلى الماضي البعيد والقريب. "ومن ثم فليس صحيحا مثلا، أن دراسة المذاهب الفقهية والاتجاهات السياسية والفرق الكلامية في تاريخ الإسلام، أمر يحيلنا إلى تراث ماضي لم يعد له تأثير في واقعنا الحاضر... وليست الدراسات الأنتروبولوجية وحدها كفيلة بتبديد مثل هذا الوهم، بل إن الوقوف على تطور الأحداث السياسية والفكرية المعاصرة، في العالمين العربي والإسلامي، هو أيضا يحملنا على الانتباه إلى علة عودة الدراسات الاستشراقية، والانغلوسكسونية منها بخاصة، إلى العناية بتاريخ المفاهيم والأفكار والمذاهب والفئات الفكرية السائدة منذ ظهور الإسلام... ويكفي الإشارة هنا إلى استمرار التداول في حياتنا الفكرية والاجتماعية المعاصرة لمفاهيم تنتمي في الأصل إلى تاريخنا الماضي البعيد، ولكنها مفاهيم لا تخلو من حمولات ومضامين شديدة التأثير في حياتنا اليومية، بل هي مفاهيم طالما وظفت أيديولوجيا وسياسيا في وسائل الإعلام المختلفة، وذلك من قبيل مفهوم السنة، الشيعة، الأمة، المذهب، الاجتهاد، الإجماع... وغيرها من المفاهيم الفاعلة إلى اليوم في الحقل الفكري العربي والإسلامي"[20]. ولذلك يمكن الجزم بأنه قد "بات إدراك

---

(20) عبد المجيد الصغير، في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي، سبق ذكره، ص 7-8.

حاضرنا والمساهمة في ترشيده مرتبطا بالإحاطة بماضينا السياسي وبمفاهيمنا الحضارية والفكرية[21].

والخلاصة التي يجب أن نخلص إليها لا تند عن مسالك وتخريجات "سريان" الماضي في الحاضر، دون أن ننسى المستقبل الذي ينبغي استحضار هذا الماضي بما له وما عليه لرسم معالم لوحة المستقبل وقسمات خارطته. "لا بد من الانتباه إذن، إلى أن خصوصية العالم العربي والإسلامي المعاصر، ما زالت تشهد نوعا من التفاعل بين ماضي وشعوب ذلك العالم وحاضرها المعيش، مما يفرض القول أن كل تأمل في حاضر هذه الشعوب وتطلع نحو إصلاح مستقبلها يستوجب استحضار ذلك الماضي بما يمثله من قيم ومقاصد وتصورات للحياة ترسخت في مجرى التاريخ، وذلك سواء لأجل إعادة تمثل بعضها وتوظيفه بما يسمح بذلك الإصلاح المنشود، أو لأجل إبداء رؤى نقدية تجاه بعضها الآخر، فيصير هذا النقد المعاصر لبعض تلك التصورات والمفاهيم نقدا ضمنيا للواقع المعيش الذي يتفاعل مع تراثه"[22].

(21) عبد المجيد الصغير، "حوار العدد"، سبق ذكره، ص 37.

(22) عبد المجيد الصغير، في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي، سبق ذكره، ص 8-9.

2 ـ حد الغزالي للألفاظ في نقده للفلاسفة

لقد "عد الغزالي من طرف كل العلماء المسلمين والأوروبيين كأكبر مسلم بعد محمد"[23]. وهو من أعظم الفلاسفة المسلمين نقدا وتفنيدا ونقضا وردودا على الفلاسفة المسلمين بعدة فلسفية قوية، إن لم نقل أقوى من تلك التي نجدها عند الفلاسفة المسلمين أنفسهم. " ككل كبار التيولوجيين الذين سبقوه، كتب الغزالي حول البدعة. كتاباه الأولان هما تفنيدات: المستظهري كتب في سنة (487هـ ـ 1095م) بطلب من الخليفة العباسي ضد الباطنية، وتهافت الفلاسفة ألف السنة الموالية ضد الفلسفة الهلينية الممثلة من طرف الفارابي، ولاسيما ابن سينا. كلا المؤلفين يكملان بعضهما بعضاً. . . إن نقد الفلسفة في التهافت، هو في الجوهر نقد تيولوجي أشعري يرتكز، في الوقت نفسه، على كل من العقل الخالص ومعطيات عقيدته الخاصة، بدون صرامة مفرطة. . . . لقد حافظ الغزالي طوال حياته على هوسه ضد الباطنية حتى في أثناء سنوات اعتزاله، وقد أشار

---

(23) "Al-Ghazali has been acclaimed by both muslim and european scholars as the greatest muslim after Muhammad" Watt (W. Montgomery), *Islamic philosophy and theology*, Edinburgh at the University press, 1962, p. 114.

هو نفسه في المنقذ،إلى عدة تفنيدات تالية على المستظهري".(24)

ومن ضمن المسائل التي يتحدث عنها في كتاب "تهافت الفلاسفة" نجد المسألة التي وسمها بـ"في بيان تلبيسهم [أي الفلاسفة] بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه وإن العالم صنعه وفعله وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة" حيث يستهلها بقوله: "وقد اتفقت الفلاسفة ـ سوى الدهرية ـ على أن للعالم صانعا، وأن الله تعالى هو صانع العالم وفاعله، وأن العالم فعله وصنعه، وهذا تلبيس على أصلهم، بل لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله، من ثلاثة أوجه:

وجه في الفاعل.

ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل.

أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون مريدا مختارا عالما بما يريده، حتى يكون فاعلا لما يريده، والله تعالى عندهم ليس مريدا، بل لا صفة له أصلا، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوما ضروريا.

والثاني أن العالم قديم والفعل هو الحادث.

والثالث أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه،

---

(24) Laoust (Henri), *Les schismes dans L'islam: Introduction à une étude de la religion Musulmane*, payot, Paris, 1983, p. 204.

والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه، والعالم مركب من مختلفات، فكيف يصدر عنه؟!. . . الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد. . . لفعل عبارة عن الإحداث»[25].

إن هذه المسألة التي أوردناها هنا، هي من بين المسائل التي يبدع فيها الغزالي الفلاسفة، ذلك أن القول بأن الفاعل هو الحادث يمنع القديم، ويمنع ما هو ناتج عن إرادة وليس أمرا معلوما للمريد. صحيح أن الفلاسفة لا ينكرون أن للعالم فاعل، ولكن الغزالي يخاصمهم في هذا، فالذي مكن الغزالي من أن ينتقد الفلاسفة هو الدلالة التي فصلها للفظ فعل، ولفظ فاعل. . . ولذلك يقول صاحبنا بأن الفلاسفة يجوزون. «الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد، وعندكم أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة، يلزم لزوما ضروريا، لا يتصور من الله تعالى دفعه، كلزوم الظل من الشخص، والنور من الشمس، وليس هذا من الفعل في شيء، بل من قال: إن السراج يفعل الضوء، والشخص يفعل الظل، فقد تجوز، وتوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد، واستعار اللفظ

---

(25) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السابعة، ص 134.

اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار منه في وصف واحد، وهو أن الفاعل سبب على الجملة، والسراج سبب الضوء والشمس سبب النور، ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صانعا، لمجرد كونه سببا، بل لكونه سببا على وجه مخصوص، وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار حتى لو قال قائل، الجدار ليس بفاعل، والحجر ليس بفاعل، والجماد ليس بفاعل، وإنما الفعل للحيوان، لم ينكر عليه في ذلك، ولم يكن قوله كاذبا، وللحجر فعل عندهم، وهو الهوى والثقل والميل إلى المركز كما أن للنار فعلا وهو التسخين، وللحائط فعلا، وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل، فإن كل ذلك صادر منه وهو محال"[26].

ويقول بعيد ذلك: "في إبطال كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم، لانعدام الشرط في الفعل، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث، والعالم عندهم قديم وليس بحادث، ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه، وذلك لا يتصور في القديم، إذ الموجود لا يمكن إيجاده. فإذن شرط الفعل أن يكون حادثا، والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله، تعالى عن قولهم علوا كبيرا"[27].

فلو لم يضع الغزالي في ثانيا حديثه حدا للفظ فاعل،

---

(26) م.ن.، ص 135.

(27) م.ن.، ص 139.

ولفظ فعل، لما أمكن أن يرد على الفلاسفة، وهو "المعروف جيدا بمعارضته للفلاسفة والشيعة الإسماعيلية معا"[28].

بعد أن تعرفنا على تعريف الغزالي للفظة الفعل، ولفظة الفاعل، سننتقل إلى كتاب "التعريفات" لأبي الحسن الجرجاني، لنرى كيف يعرف بدوره لفظة الفعل مثلا. يقول الجرجاني: "الفعل هو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أولا، كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعا"[29].

لو افترضنا جدلا أن الجرجاني هو صاحب كتاب "تهافت الفلاسفة"، هل كان سيمكنه أن يرد على الفلاسفة؟ الجواب طبعا سيكون هو النفي، فهو لا يستطيع لأن تعريفه لا يخالف شروط الفلاسفة للفعل.

إن النتيجة التي يجب أن نتأدى إليها هي أن حد الألفاظ هو أساس قيام الإشكالات وبناء المذاهب على اختلافها في الفلسفات والكلام، ودون هذا الحد لا نضع اليد على الخيط الذي يبني به المتكلم مقالاته ويخرج أطروحاته.

---

(28) Martin Whittinghan, *Al-Ghazali and the Qur'an, One book, many meanings*, Routledge, London and New York, 2007, p. 54.

(29) أبو الحسن الجرجاني، التعريفات، تحقيق وتعليق د.عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1407هـ ـ 1987م، ص 215 . أنظر كذلك مادة فاعل.

3 ـ دلالات الكلام ودلالات الفلسفة بين الغنى والفقر بالنسبة لابن رشد

يقول ابن رشد في كتابه "تلخيص ما بعد الطبيعة" بتحقيق وتقديم عثمان أمين: "الواحد يقال على الأسماء المشككة بنوع من الأنواع: فمن ذلك الواحد بالعدد يقال أولا، وأشهر ذلك على المتصل، كقولنا: خط واحد وسطح واحد وجسم واحد. وأولى ما قيل فيه من هذه "واحد" ما كان تاما، وهو الذي ليس يمكن فيه زيادة ولا نقص، كالخط المستدير والجسم الكروي... وقد يقال على المرتبطة المتماسة، وهي التي حركتها واحدة... وقد يقال الواحد على الشخص الواحد بالصورة كزيد وعمرو - فهذه هي أشهر المعاني التي يقال عليها الواحد بالعدد، وهو بالجملة إنما يدل به الجمهور على هذه الأشياء من حيث هي منحازة عن غيرها، ومنفردة بذاتها، إذ ليس يتصور في بادئ الرأي من معنى الواحد غير هذه، ولذلك قيل في حد الوحدة العددية إنها التي بها يقال في شيء شيء إنه واحد: فمن هذه الأشياء ما هي منحازة بأماكنها التي تحويلها، وهو أشهر الانحيازات، ومنها ما هي منحازة بنهاياتها فقط، وهي المتماسة، ومنها ما انحيازها بالوهم فقط، وبهذه الجهة تلحق العدد المتصل.

وإذا كان هذا هكذا، فالواحد بالعدد في هذه الأشياء إنما

يدل منها على أمور هي خارجة عن ذاتها، وبالجملة على أعراض لاحقة لها، ومن هذه الجهة يكون العدد(*) داخلا من بين المقولات العشر في جنس الكم، ويكون الواحد مبدأ له. إذ كان العدد إنما هو جماعة الآحاد التي بهذه الصفة، والجمهور ليس يعرفون من معنى العدد أكثر من هذا.

وأما في هذه الصناعة(**) فإن الواحد يستعمل فيها مرادفا لذات الشيء وماهيته. فمن ذلك الواحد بالعدد. وقد يدل به على الشخص الذي لا يمكن أن ينقسم بما هو شخص. كقولنا إنسان واحد وفرس واحد. وبقريب من هذا نقول في الشيء الممتزج من أشياء كثيرة إنه واحد، كالسكنجبين المؤلف من الخل والعسل. وليس يشبه هذا المعنى من الوحدة الذي به نقول في المتصل إنه واحد: فإن المتصل ليس ينقسم إلى أجزاء محدودة العدد بالطبع كالحال في السكنجبين. وأيضا فإن انحياز الأعظام المتصلة أمر خارج عن جوهرها، وليس كذلك انحياز الممتزج عما امتزج به، ولا هذا الصنف أيضا داخل في الأشياء المركبة من أكثر من شيء واحد: فإن أجزاء المركب موجودة بالفعل في المركب، وليس أجزاء السكنجبين في السكنجبين.

(*) [أي الواحد بالعدد]. وهذه العلامات في الهامش من وضعنا نحن لتقريب المعنى إلى الأذهان، وليست من وضع ابن رشد أو محقق كتابه.

(**) في الفلسفة الأولى.

وهو بين أن الواحد هنا إذا أريد به الواحد بالشخص إنما يدل على انحياز الشخص المشار إليه في ذاته وماهيته، لا على انحياز شيء خارج عن ذاته، كقولنا في هذا الماء المشار إليه إنه واحد بالعدد: فإن الانحياز في مثل هذا إنما هو عرض في الماء. ولذلك ما يبقى الماء بعينه عن انحيازه ولا انحيازه على جهة ما شأن الأعراض أن تتعاقب على الموضوع من غير أن يتغير في جوهره.

ومن ها هنا ظن ابن سينا أن الواحد بالعدد إنما يدل على عرض في الجوهر وأنه ليس يمكن أن يدل على جوهر شيء...(*) وقد يقال الواحد بالعدد في هذه الصناعة على الجواهر المفارقة. وهو بالجملة أحرى(**) ما قيل فيه واحد بالعدد. إذ كانت لا تنقسم بالكيفية على جهة ما ينقسم المشار إليه إلى مادة وصورة، ولا أيضا بالكمية على جهة ما ينقسم المتصل. وهذا النوع من الواحد بالعدد بين من أمره أخيرا أنه يشبه الواحد الشخصي بجهة. ويشبه الواحد بالنوع بجهة. أما شبهه للشخص فمن جهة أنه لا يحمل على كثيرين ولا يقال بالجملة على موضوع. وأما شبهه بالنوع فمن جهة أنه معنى معقول واحد بذاته، فهذه جميع الوجوه التي يقال عليها الواحد بالعدد(***).

(*) [هناك سجال لا يهمنا بين ابن رشد وابن سينا].

(**) [نستعملها للتفضيل لأنها كلها تشترك في نواة دلالية].

(***) [سواء إطلاقا في مقولة العرض أو في مقولة الجوهر].

وقد يقال الواحد على الكثيرين بالعدد على أوجه خمسة: أحدها الواحد بالنوع. كقولنا زيد وعمرو واحد بالإنسانية. والثاني: الواحد بالجنس، كقولنا في شخص إنسان وفرس أنهما واحد بالحيوانية. . . ويقرب من الواحد بالجنس الواحد بالهيولى، والثالث: الواحد بالموضوع الكثير بالحد، كالتام والنامي والناقص، والرابع: الواحد بالمناسبة، كقولنا: إن نسبة الربان إلى السفينة والملك إلى المدينة نسبة واحدة، والخامس: الواحد بالعرض: كقولنا الثلج والكافور واحد بالبياض.

فهذه جميع المعاني التي يقال عليها الواحد بالذات. وقد يقال الواحد بالعرض أيضا في مقابلة ما بالذات، كقولنا: إن الطبيب والبناء واحد بعينه، إذا عرض أن كان بناء ما طبيبا، وهذا أيضا إنما يتصور في المعاني المركبة، فأما المفردة فلا، إذ كانت ذات الشيء المشار إليه لا تحصل بالعرض.

و إذ تبين على كم وجه يستعمل الواحد في هذه الصناعة، فقد لاح أنه مرادف هنا للموجود [وأنه لا فرق في هذه الصناعة بين أن يطلب الموجود الأول في جنس جنس من أجناس الموجودات وبخاصة جنس الجوهر، وبين أن يطلب الواحد الأول]. . . [وينبغي أن تعلم أن اسم الواحد ينحصر في أربعة أجناس: الواحد بالاتصال والواحد بأنه كل وتام، والأول البسيط في جنس جنس، والواحد الكلي

المقول بتقديم وتأخير وتشكيك على جميع ما عدد هنا من ذلك]»[30].

إن دلالة الواحد بالنسبة للكلام غنية وفقيرة بالنسبة للفلسفة: فهي من جهة غنية لأنها لا تحصر الواحد في ما هو متحيز، الشيء بذاته، سواء أخذنا هنا الوحدة عرضا أو أخذناها ذاتا. وهي من جهة أخرى فقيرة، لأنها لا تأخذ من دلالة الواحد إلا دلالته في ما هو كم، في ما هو عرض، أو في ما هو كيف، أي في ما هو عرض كذلك، ولذلك قلنا بأن دلالات الكلام أغنى وأفقر من دلالات جنس القول الفلسفي.

كذلك لا نجد من بين دلالات الواحد في الكتابة الكلامية تنصيصا على الوحدة التي تقيم التكثر، الوحدة النوعية، الوحدة الجنسية، الوحدة بالمناسبة، الوحدة بالموضوعية، رغم أننا نفترض سلفا بأن سبب ذلك لا لغياب الدلالات في ذهن المتكلم، بل لاهتمام المتكلم بالوحدة في ما هي صفة للخالق، فالغياب في نظرنا راجع إلى أن المتكلم لم تكن تحضر في ذهنه سوى الوحدة العددية، أي العدد في

(30) أبو الوليد بن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له د.عثمان أمين، ملتزم الطبع والنشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1958. ص 17- 18- 19- 20- 21- 22.

ما هو كم، في حين أننا في الفلسفة كنا مع حصر الدلالات التي يطلق بها الاسم، فالهم لم يكن فقط ضبط ما هو صفة لله، بل ضبط الدلالات الممكنة للاسم من أجل تمييز ما منها يعتبر ويتداول أكثر من غيره في الفلسفة الأولى، وهذا هو الخلاف بينهما وسببه في نظرنا، فكلاهما غني وفقير دلاليا بالنسبة للآخر. فالكتابة الكلامية عن الواحد غنية من جهة، وفقيرة من جهة أخرى.

إن الجمهور، وضمنهم المتكلمون، يقعون في مقولة العرض، فالكلام لا يطلق الواحد ليعني ذات الشيء، بل يطلق الواحد ليعني اللاانقسام، اللاثنية، اللاتكثير. الممتزج في ما هو مزيج.

لقد عاد ابن رشد هنا باللائمة على ابن سينا ينتقده، لأن الشيخ الرئيس يفهم الوحدة باعتبارها عرضا تنضاف إلى الجوهر، في حين أن الوحدة تعني ذات الشيء ولا تعني إضافة ما لجوهر الشيء: فابن سينا يتابع المتكلمين في هذا المسلك.

إطلاقنا الواحد على المفارق يشبه الواحد بالشخص من جهة، ويشبه الواحد بالنوع، الواحد في ما هو بالطبيعة مثلا اليد، الواحد في ما هو بالصناعة مثلا الطاولة.

الواحد بالعددية سواء بالعرض أو الجوهر.

الوحدة مع المتكلمين هي دلالات عرضية، خصوصا مع الذين يطلقون الوحدة في ما لا يقبل الانقسام، في حين أنه

في الفلسفة الأولى لانطلق الواحد بالمعنى الجمهوري، بما فيه المعنى الكلامي الذي اعتقد ابن رشد أن ابن سينا يشايعه.

يقول التفتزاني (الشهير بسعد الدين، توفي في 793هـ) في الجزء الثاني من كتاب "شرح المقاصد" متحدثا عن الوحدة والكثرة: "والحق أنهما من الاعتبارات العقلية، التي لا وجود لها في الأعيان... وإن تصورهما بديهي لحصوله لمن لم يمارس طريق الاكتساب، فلا يعرفان إلا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الانقسام، وقد يقال الوحدة عدم الانقسام إلى أمور متشابهة، والكثرة هي الانقسام إليها، ولا خفاء في انتقاضهما طردا وعكسا بالمجتمع من الأمور المتخالفة، وأما ما يقال إن الوحدة عدم الكثرة، والكثرة هي المجتمع من الوحدات، فمبناه على أن الوحدة أعرف عند العقل، والكثرة عند الخيال لما أن الوحدة مبدأ الكثرة، والعقل إنما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ...

لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى أن كل ما له وحدة فله وجود ما، وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما، توهم بعضهم أن الوحدة هي الوجود وهو باطل، لأن الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد... [ودليل ذلك وجهان] أحدهما: لنا أن نتعقل ماهية الشيء ووجوده من غير أن نتعقل وحدته أو كثرته، بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع، ثم نثبت بالبرهان وحدته، ونقطع بوجود الفلك

وماهيته ثم نثبت كثرته؟ وثانيهما: أنا إذا جمعنا مياه أوان كثيرة في إناء واحد حتى صار ماء واحدا، أو فرقنا ماء إناء واحد في أوان كثيرة، حتى صارت مياهاً كثيرة، فقد زالت الوحدة والكثرة، مع أن الوجود والماهية بحالهما من غير زوال»[31].

4 ـ مشروع خلق "معجم" لعلم الكلام: أعز ما يطلب

إذا كانت مقالة الدال من كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو تتناول دلالة الألفاظ المتداولة بين الفلاسفة، وفيها جرد المفاهيم المتداولة في علم ما بعد الطبيعة وحصر معانيها، فهل الكتابات الكلامية ـ بعبارة أتم سنية أم غير سنية ـ نظير لمقالة الدال من كتاب ما بعد الطبيعة أم أننا لا نظفر بهذا الأمر في الكتاب الكلامية؟

هل الكلام يجعل مضمون مقالة الدال في الفلسفة الأولى جزء من موضوعه أم أنه أمر عارض بسبب إقصاء ما لا يصلح لسبب ما يصلح؟

---

(31) سعد الدين التفتزاني، شرح المقاصد، الجزء الثاني، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، تصدير فضيلة الشيخ صالح موسى شرف، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 هـ ـ 1989م، ص 27 - 28.

هل الخوض في دلالات الأسماء الدائرة بين نظار المتكلمين جزء من موضوع الكلام وضرورة يقتضي الأمر الخوض في هذا، أم من أجل أن نبين الخطأ من الصحيح ويكون الهم علاجي يقصي ما لا يصلح ويبقي ما يصلح؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة لا يمكن أن تكون إلا بعد أن نمحص ونرصد دلالات الأسماء المتداولة بين المتكلمين لنصل إلى مقالة يمكن أن نسميها نحن مقالة الدال.

إن مقالة الدال تمكننا من مفاتيح فهم الإشكالات والمساهمة أو المشاركة في هذه الإشكالات والانتصار لزيد أو لعمرو، وبدون الخوض في المفاهيم لن نعرف الكلام. فنحن نبحث في ركام اسمه جنس القول الكلامي مثلما نبحث في ركام تراكم لدينا اسمه جنس القول الفلسفي.

إن نظرية الحد الكلامية لا تسعى إلى وضع اليد على الماهية، ولا يشترط فيها أن تكون على معايير أهل اللغة، يقول أبو المعالي الجويني: "ليس غرضنا بما نطلقه من الحدود والحقائق في الديانات تهذيب اللغات، ولا البحث عن معانيها. إذ لو كان الغرض من الحدود ذلك، لكان أهل اللغة والأئمة المشتغلون بحفظها أولى من أن يساءلوا عن الحدود منا. . . وإنما على الحاد أن يذكر عبارة مفهومة دالة على غرضه في الحد. . . والمحافظة في حدود الكلام على المعاني أولى من تتبع اللغات. ولو عرضت اصطلاحات

المتكلم على اللغات، لما كانت تفهم إلا بتقريب"[32]. وكل تعريف للفظ من الألفاظ لدى مذهب هو وليد مصادرات والتزامات مذهبية ومقدمات لصاحب ذلك التعريف، "وذهاب الأشاعرة لنفي السببية، والقول بالمذهب الذري، يجد مبرره في الدفاع عن أصول كانوا قد سبقوا إليها وتقيدوا بها، وليس وليد تمحيص الظاهرة الطبيعية والإنسانية، واكتشاف ذلك تجريبيا"[33]. فليست هناك نظرية لا تنطلق من المصادرات، وكل جنس من القول له زاد من المصادرات أو اللامعرفات.

إن مبحث ما بعد الطبيعة يتناول في ما يتناول ضمن مقالاته موضوعا هاما، هو حد وتحقيق معاني الألفاظ التي تؤسس مبحث ما بعد الطبيعة، وهو إذ يفعل ذلك، يفعله في مقالة الدال. "ومع أن أرسطوطاليس يبين الجهات التي تقال عليها الأشياء في أغلب مقالات "ما بعد الطبيعة "، فإن

(32) أبو المعالي الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، الناشر: دار المعارف بالإسكندرية، 1969، ص 345 ـ 346.

(33) أحمد العلمي حمدان، فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي، القسم الثاني، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، تحت إشراف علي سامي النشار، السنة الجامعية 1978 ـ 1979، رسالة مرقونة بكلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، ص 245.

مقالة الدال عرفت بأنها قاموس للمصطلح الفلسفي"[34]. غير أن المقصود من هذه المقالة ينشطر همين: أحدهما: هم علاجي أو استشفائي، والثاني: هم حصري تعديدي، يحاول الإحاطة بالدلالات الممكنة للفظ الواحد عسانا نحذر من أخذ اللفظ بمعنى غير ما يراد به في سياق ما، فهل نجد في متن الكلام نظير ما نجد في مبحث ما بعد الطبيعة، أي هل خصصت كتب الكلام لألفاظها التي تبني بها العلم بابا أو كتابا أو فصولا أو مباحث تدقق فيها الأدوات وتمارس فيها الاستشفاء أو تعدد الممكن من المعاني.

إننا لا نجد في كتب الكلام قولا مجمعا متماسكا رصدت له مباحث بنفس ما فعل في ما بعد الطبيعة، غير أن هذا لا يعني أن متن الكلام يخلو من هذا الهم أو من الهمين، يعني الاستشفائي والتعديدي، فلا نفتأ ونحن نتداول قراءة كتب الكلام، نجد في ثنايا الفصول المعقودة لمسائله حديثا من القبيل الذي آثرناه، ومسعانا هو أن نجمع شتات القول، ونتطارح بصدده نفس ما نتطارحه بصدد مقالة الدال من حيث طبيعة هدفها، هل هو استشفائي علاجي أو إحصائي حصري؟ أي كما يقول ابن رشد، التعديد، أو بعبارة محمد

(34) محسن مهدي، مقدمة كتاب الحروف، تأليف أبو نصر الفارابي، حققه وقدم له وعلق عليه د.محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1990، ص 32 ـ 33.

المصباحي، "الإحاطة بكل ما يمكن لاسم من الأسماء أن يدل عليه"[35]. ولن نسبق القول، إذ الاستنتاج بعد الاستقراء، وأول خطواتنا هو الأساس في الاستنتاج، أي أن نستقرئ المقالات الكلامية لنرصد الألفاظ الأساس في مبحث الكلام، ونعدد معانيها وندقق في مغزى إيرادها، علنا نصل إلى معرفة طبيعة القول في الألفاظ في كتب الكلام، هل هو العلاج أو التعديد، أي هل يشكل إيراد الألفاظ وحصر دلالاتها وتزييف البعض منها جزءا في موضوع الكلام؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون أداة لقول صحيح بصدد العقيدة؟

وأول ما نبدأ به، القول في الواحد. لكننا قبل ذلك سنشير إلى أن الألفاظ إما أن تطلق بتواطؤ[*] أو اشتراك[**]

---

(35) محمد المصباحي، دلالات إشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، منشورات عكاظ، الطبعة الأولى، 1988، ص 21.

(*) المتواطئ: وحدة الماهية وتساوي الإطلاق، فالتواطؤ يصيب نفس المفهوم لكن بالتساوي.

(**) المشترك: تعدد الماهية ولا تساوي الإطلاق. فالاشتراك يعني أنه ينسحب على معاني مختلفة من حيث الماهية، بحيث إنني عندما أطلق لفظة عين مثلاً، فقد تعني الباصرة، وقد تنسحب على الماء، أو الذهب، الفضة، أو الجاسوس ... إلخ . أنظر: أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول، (المقدمات المنطقية ـ الأحكام)، دراسة وتحقيق حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، جدة، ص 96 ـ 97 ـ 98.

أو تشكيك(*)، كما نشير إلى أننا سنعتمد في تحديد هذه العينات من المفاهيم الكلامية على كتاب "الشامل في أصول الدين" لأبي المعالي، لأنه متأخر نسبيا في اللحظة الكلامية الأشعرية، أي قبل أن يختلط بالجنس الفلسفي كما نجد مع الغزالي مثلا. فالجويني يمثل قمة الكلام الأشعري : "نستطيع بدون شك اعتباره كأحد كبار تلامذة الأشعري. وقد استطاع بالفعل أن يوفق بين انضباط تام لأفكار مدرسته التي ينتمي إليها والأفكار العامة المشهورة في الإسلام، وذلك عبر تفكير شخصي دقيق. لا نستطيع إلا أن نتأسف عن عدم معرفة الكثير عن حياته والذي كان سيمكننا من تفسير تطور نظريته في كتاباته المتعددة. إن دراسة معمقة لمؤلفاته... تمكننا بكل تأكيد من مقارنة مثمرة مع نظريات الغزالي"(36).

(*) المشكك: وحدة الماهية ولا تساوي الإطلاق، فالتشكيك يعني أنه في جميع إطلاقاتنا للفظ ما هناك قاسم مشترك، نواة دلالية مشتركة، يعني أننا نطلق الاسم بتقديم وتأخير، إطلاقنا لاسم ما على ـ أ ـ يكون أولى منه على ـ ب ـ أي هناك تراتب في إطلاقه على أ و ب وج، إلخ.

(36) (Michel) Allard, *le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-as'ari et de ses premiers grands disciples* . édition de l'imprimerie catholique, 20 juillet 1965, Beyrouth , p.403-404.

1 ـ مفهوم الواحد وحقيقة معناه

يعتبر مفهوم الواحد من أهم المفاهيم في متن الكلام، بل هو المفهوم المركزي الذي تدور حوله سائر المفاهيم الأخرى. فما هي دلالة هذا المفهوم الذي عليه سائر هذه المفاهيم؟

يطلق الواحد بمعان متعددة، ويحد بصيغ متباينة ليس فقط مع المدارس المختلفة، بل وفي المدرسة الواحدة نفسها، فالذي صار إليه أكثر المتكلمين من أهل السنة «أن الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه.

وقال آخرون: الواحد هو الذي لا يصح فيه تقدير رفع وإبقاء، وهذه العبارة تداني الأولى في المعنى، وإن خالفتها في الصيغة. فإن الذي يتوهم رفع شيء منه، مع إبقاء شيء، هو المنقسم المتعدد.

وعبر بعض الأصحاب فقال: الواحد هو الذي لا يقال فيه شيء، وشيء على غير معنى التكرار، وهذا قريب مما سبق أيضا»[37]. هناك لفظ أولى من سائر الألفاظ في الكلام هو لفظ الواحد. وقد حدد وعرف تعريفات مختلفة: أشعرية، دلالات اعتزالية، دلالات جبرية أو خارجية. فداخل المدرسة

(37) أبو المعالي الجويني، الشامل في أصول الدين، سبق ذكره، ص 345.

الأشعرية نجد تعريفات عدة للواحد. فالشيء لدى أصحاب هذا الحد (الأشاعرة) هو الموجود، والموجود هو الشيء. ونحن نعلم الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول المعدوم، وذهاب المعتزلة إلى القول بشيئيته. فعندما يعرف الأشاعرة الواحد بأنه هو الموجود الذي لا يصح انقسامه، فمعنى ذلك أن الواحد لا يطلق على العدم بتاتا، لأن المعدومات لا تتحقق لها الوحدة التي هي رهينة بالوجود. ففي حد الأشاعرة للواحد بأنه هو الشيء الذي لا يصح انقسامه وضع هو الشيء ورفع للانقسام. فاللاانقسام في هذا التعريف يمكن أن نؤوله على معنيين:

1 ـ أن نفهمه باعتباره صفة زائدة على الذات، عرضا منتميا إلى مقولة الكم.

2 ـ أن نفهمه باعتباره لا عرضا ولكن ذات الشيء، أي شخص الشيء عائد على الذات، فنكون واقعين ضمن مقولة الجوهر لا مقولة العرض.

أما تعريف الأشاعرة الآخرين للواحد بأنه هو الذي لا يصح فيه تقدير رفع وإبقاء، فمعناه أن الواحد: إما أن يكون مرفوعا أو موضوعا، إما أن يكون باق أو منعدم. وهذه الدلالة هي حد للواحد بالسلب، لأن الذي يصح فيه تقدير رفع وإبقاء هو المنقسم.

أما إذا تأملنا الحد القائل بأن الواحد هو الذي لا يقال

فيه شيء، وشيء على غير معنى التكرار، وهي العبارة التي وردت في كتاب الشامل من قبل المحقق، مصاغة على الشكل السابق. ونحن نعلم بأن التحقيق قراءة، ولذلك فهي عبارة غير صحيحة، لأن القراءة الصحيحة هي "الواحد هو الذي لا يقال فيه شيء وشيء، على غير التكرار". بمعنى أن الشيء الثانية ليست تكرارا للأولى، لأنها إذا كانت مجرد تكرار فلن نخرج من إطار الوحدة، بينما إذا لم تكن تكرارا للأولى فنحن في إطار التكثر. فالواحد هو الذي لا يقال فيه موجود وموجود على أن لا تكون لفظة موجود الثانية مجرد تكرار. وتلك زلة من المحقق رحمه الله الذي حاول جهد الإمكان تلافي الأخطاء، ولكن بالرغم من كل المحاولات لابد أن تزل القدم. وما قلناه عن التعريف الثاني يصح على هذا التعريف الذي هو تعريف بالسلب.

وإن كان الباقلاني قد قدح في العبارات السابقة التي صياغة الواحد فيها صياغة مركبة، والحد لدى المتكلمين لا يكون من الوصفين، وذلك هو مذهب الأشعري في فهمه للحد. "والذي اختاره القاضي(*) أن قال: الواحد هو الشيء،

(*) إذا وجدنا في نص ما:
القاضي: المقصود به أبو بكر الباقلاني.
الأستاذ أبو إسحق: المقصود به أبو إسحق الإسفراييني، وهو قطب من أقطاب الأشاعرة الكبار.
الأستاذ أبو بكر: أبو بكر بن فورك، وهو كذلك من أئمة الأشاعرة.

وحاول قدحا فيما تقدم من العبارات، فقال: من قال حقيقة الواحد الشيء الذي لا ينقسم، فقد ركب الحد من وصفين. وشيخنا يأبى تركب الحد، كما يأبى تركب العلل.

فإذا قال قائل: الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم فقد ذكر في حده الشيء، ثم تعرض بعده لانتفاء الانقسام، وهذا تعرض لمعنيين: أحدهما: نفي، والثاني إثبات، ولا يسوغ الاكتفاء بانتفاء الانقسام من غير تعرض لإثبات الشيء، إذ لو اكتفى، فكيف بالنفي المحض؟! بطل عليه حده بالعدم.

وبمثل هذه الطريقة اعترض على سائر العبارات، ثم ارتضى لنفسه في حقيقة الواحد أنه الشيء... والذي ذكره القاضي في إيثار ما آثره سديد، وما اعترض به على ما سبق من العبارات يمكن دفعه، وذلك أن أهل التحقيق قالوا: إنما يمتنع تركيب الحد من وصفين يتقرر في المعقول ثبوت أحدهما دون الثاني. فأما إذا انطوى الحد على التعرض لمعنيين متلازمين لا يعقل ثبوت أحدهما دون الثاني، فلا منع في التحديد على هذا الوجه"[38].

هكذا يتضح لنا من خلال هذا النص أن الباقلاني قد

- الجبائي: أبو علي الجبائي: أي الجبائي الأب (قطب معتزلي).
أبو هاشم: أبو هاشم الجبائي، أي الجبائي الإبن (قطب معتزلي).
شيخنا: المقصود به في النصوص الأشعرية أبو الحسن الأشعري.
أبو الحسن: الأشعري كذلك.

(38) م.ن.، ص 345-346.

اختار كون الواحد هو الشيء، واكتفى بالوضع وجعل الحد من وصف واحد. وذلك راجع إلى ما يؤسس نظرية الحد لدى الأصوليين المتكلمين، وهو أن الحد لا يتركب ويكون من أكثر من وصف واحد. وهذه مدعاة أولى لرفض إخراج دلالة الواحد بأنها الشيء الذي لا ينقسم. فهناك استخدام للشيء وانعدام الانقسام. والباقلاني قال ذلك لأن العدم نفي محض مثلما أن الشيء لا يعلل بعدم، فالحد لا يعلل بنفي أو عدم، ولا تكون العلة نفيا محضا. إن العلة لا تكون إلا وجودا أو وجودا على حال، أي وجودا متصفا بحال من الأحوال كالعالمية مثلا. فهي تنكر على الحد أن يكون مركبا، وتنكر على الوجود أن يكون نفيا، وهكذا أخرج الباقلاني الحد بوصف واحد، وأخرج الحد وصفا. وعندما يقول الباقلاني بأن الواحد هو الشيء، فإنه يدرك طبيعة الاعتراضات التي يمكن أن ترد على هذا الحد، ولذلك يورد اعتراض كبير على نفسه حضر سلفا أجوبته، وهذه هي الاستراتيجية التي يعتمدها المتكلم الذي يطوقنا بتلك الاعتراضات لتخريج مذهب معين وتمريره.

وقد ذكر الباقلاني وسايره في ذلك ابن فورك حدا آخر للواحد، فجعلاه لفظا مشتركا لا يصح أن نصوغ له حدا واحدا إذ ليس بمتواطئ. ذلك أن الواحد حسب الباقلاني وابن فورك يطلق ويراد به "الشيء الذي لا ينقسم وجوده، كما قلناه، وقد يطلق والمراد به نفي النظائر والأشكال. . .

وقد يطلق الواحد ويراد أنه لا ملجأ ولا ملاذ بسواه، وهذه المعاني الثلاثة تتحقق في صفة الإله، فهو المتحد في ذاته المتقدس عن الانقسام والتجزئ وهو الواحد على أنه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء، وهو الواحد على أنه الملجأ... ولا ملجأ سواه، ولا ملاذ... إلا إياه"[39]. فالدلالات المتداولة للأشاعرة للواحد تتراوح بين عدد من الصيغ، إلا أنها تصب في معنى متقارب. وهم يسلكون في ذلك مسلكين في تعريف الواحد: مسلك التواطؤ ومسلك الاشتراك. فالواحد كان يطلق بتواطؤ فأصبح بعدئذ يطلق باشتراك عندما أصبحت المعاني مختلفة تقوم في استقلال عن الأخرى. وقد تم انبثاق هذا التعدد من اعتبار مفهوم الألوهية في الإسلام. غير أن هذه الدلالات، بل هذه الحدود تجوزا، والتي قلنا إنها لأهل السنة بين متقدم ومتأخر، وبين معاصر ومعاصره، لا تعني أنه ليس في الكلام غيرها، بل هي اختيارات السنة ولغيرهم غيرها من الاختيارات، فالشامل مثلا للجويني ينقل عن المجسمة ذهابهم "إلى أن المعنى باتحاد الباري إلى أنه فاعل مدبر. ولم يفسروا الاتحاد بانتفاء الانقسام، لما اعتقدوا كون الباري تعالى متصورا متركبا"[40]. وعندما نقول المجسمة، فليس بالضرورة قدحا في هؤلاء أو في اختيارات مذهبهم.

---

(39) م.ن.، ص 347.

(40) م.ن.، م.ص.

فالمجسمة يطلقون الواحد اطلاقا متميزا لا يشاركون فيه غيرهم من المذاهب الأخرى. فالواحد هو الفاعل المدبر. وللأسف لن تتاح لنا الفرصة في هذا العرض للتعرض لمفهوم الجسم لدى المجسمة، والذي معناه لديهم هو الموجود. فالله جسم معناه الله موجود، بمعنى أن الجسم يساوي الموجود. ولن نتعرض لمفهوم الجسم، لأننا نريد أن نتعرض لبعض نفس المفاهيم الموجودة في "مقالة الدال" لنرى هل لدينا مقالة دال في علم الكلام؟ أما المعتزلة، وخاصة عباد بن سليمان والصالحي، فيرون "أن معنى الواحد في صفات الله أنه الممدوح بأن يقال له: واحد. وهذا الذي ذكراه ليس من الحدود في شيء، إذ الاستبهام باق بعد ذكر ذلك، كما كان قبله. . . وللقائل أن يقول: الرب تعالى إذا مدحه خلقه، أو مدح نفسه لصفة من الصفات؛ فلا بد أن تكون تلك الصفة معلومة.

فإذا قال عباد والصالحي: الواحد هو إذا وصف الرب به كان مدحا. فيقال لهما: ما وجه المدح له، فأوضحا معناه ليستبين أنه من صفات المدح أم ليس منها. ولو ساغ سلوك هذه الطريقة، لساغ التمسك بمثلها في جملة صفات الله تعالى إذا قيل: ما حقيقة كونه عالما، قادرا، حيا، قديما؟ أجرى في جميع ذلك ما ذكراه.

ومما يوضح الرد عليهما أنهما فرقا الواحدانية إلى المادحين، فيلزمهما على طرد ذلك نفى الوحدانية في الأزل

من حيث انتفت الأقوال"[41]. فقول الصالحي وعباد بن سليمان بأن الواحد هو الممدوح يجعلنا نتساءل كيف تمت النقلة من الواحد إلى الممدوح؟ فالبون شاسع بينهما، والحديث الاعتزالي مؤسس على مبدأ التنزيه. وقد ذهب غير الصالحي وعباد من المعتزلة إلى أن حقيقة " الواحد هو الذي يقال فيه مع شيء آخر شيئان، وهذا مستبشع مردود باتفاق الأمة، فإن الرب سبحانه وتعالى، وإن اتصف بكونه شيئا، فلا يجوز أن يقال إنه أحد الأشياء أو شيء من الأشياء، فإن ذلك ينبئ عن التجنيس والتمثيل"[42]. وهذا التخريج الأخير الذي يوثر عن بعض المعتزلة من غير الصالحي وعباد، وإن تم ارتضاؤه من بعض المتكلمين، فقد رده غيرهم من أهل السنة والاعتزال، لأنه يقيم المقايسة بين الله في كونه شيئا وبين غيره من الأشياء، وهذا حسب النص تجنيس وتمثيل لا يرتضيهما الاعتزال مثلما لا يرتضيهما التسنن. وتجدر الإشارة إلى أن محاولة الحد للواحد بأنه ما يقال فيه مع شيء آخر شيئان هو وقوع في مقولة الكم المنفصل، وعدم مراعاة جوانب أخرى في الأحادية تدخل في مقولة الكيف أو الكم المتصل.

---

(41) م.ن.، ص 347-348.

(42) م.ن.، ص 348.

ـ الوحدة بين كونها صفة نفس وصفة معنى

إن الحديث عن الواحد يجد تمامه في رصد هوية الوحدة من حيث هي صفة نفس أم صفة زائدة عن النفس، ففي رأي الجويني مثلا أن "كون الواحد واحدا لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته، فإنه لو كان واحدا معنى، لكان ذلك المعنى واحد المعنى أيضا، ويفضي ذلك إلى إثبات ما لا نهاية له من المعاني، وقد حكى القاضي عن بعض أصحاب الإثبات: أن الرب تعالى واحد بالوحدانية، والوحدانية صفة زائدة على الذات، وهذا لا يؤثر عن أحد من أئمتنا، وهو من شاذ المقالات.

فإذا وضح أن كون الشيء واحدا لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته، فقد اختلف بعد ذلك أهل الكلام، فصار أبو هاشم إلى أن كون الشيء واحدا يرجع إلى صفة نفي، وكان المقصود منه انتفاء ما عدا الموجود الفرد"(43).

وتجدر الإشارة إلى أن الجويني يجعل مذهب الباقلاني في بعض كتاباته عين موقف أبي هاشم، رغم أن الأظهر من كتابات الباقلاني هو أن الواحد والوحدة صفتا إثبات لا صفتا نفي، على أن صياغتها صياغة مثبة لا تعني بالضرورة زيادة عن الذات بقدر ما تعني انتفاء فهمها نفيا. "والقاضي ربما يميل إلى ذلك في بعض أجوبته، والأظهر من كلامه أن

(43) م.ن.، ص 349.

الاتحاد صفة إثبات، ثم هي صفة نفس على هذه الطريقة، فإن كل صفة من صفات الإثبات ترجع إلى الذات دون معنى زائد عليها، فهي صفة نفس عندنا. وقد قدمنا في ذلك قولا مقنعا"[44].

وعلى خلاف جميع ما سبق نجد أبا علي الجبائي يذهب "إلى أن كون الشيء واحدا صفة تثبت لا للنفس ولا لمعنى، وهذا بناء على ما سبق من أصله، وهو أنه قال: صفة النفس ما يجب بالاشتراك فيها التماثل"[45].

ومما ينبغي أن نحيط به لإتمام فهم معنى الوحدة، وكونها إثباتا أو نفيا، وكونها صفة نفس أو صفة معنى، أن نقول: "أنا إذا صرفنا الاتحاد إلى النفي، فلا يسوغ تعليله أصلا؛ إذ النفي لا يعلل وفاقا، وإنما يمكن ترديد القول في تعليل صفات الإثبات"[46].

وانطلاقا من النصوص السابقة المقتطفة من كتاب الشامل للجويني، نميز بين صفة النفس وصفة المعنى. فالأولى ليست زائدة عن ذات الشيء، بل هي من جوهر ذات الشيء بحيث إذا انتفت انتفى الشيء الذي هو صفة له، وإذا رفعناها ارتفع نفس الشيء، لأنها هي وصف جزء من الذات وبانتفائها لا يمكن أن نتصور وجود الذات. وفي كلمة واحدة، فصفة

---

(44) م.ن.، م.ص.

(45) م.ن.، م.ص.

(46) م.ن.، م.ص.

النفس هي عين الذات. أما الثانية ـ أي صفة المعنى ـ فيمكن أن نتصور انتفاءها دون انتفاء الذات، بحيث يمكن مثلا أن نتصور أن الإله ليس بعالم، وافتراض انتفاء العلم لا ينعكس على الألوهية بالنفي. بل يمكن أن نتصور انتفاء العلم ويبقى مفهوم الألوهية مفهوما قائما موجودا. والسؤال المطروح هنا هو : هل مفهوم الوحدة صفة ذات أو صفة معنى؟ هل صفة معنى مستقل عن الذات أم الوحدة هي عين الذات؟

لقد اختلفت المذاهب في الإجابة على هذا السؤال، ودون أن نفصل مذاهب جميع المتكلمين، نميز بين مواقف ثلاثة:

1 ـ موقف يرى أن الوحدة صفة نفس، وليست أمرا زائدا على الذات. ومن ممثلي هذا الاتجاه الجويني وغيره.

2 ـ موقف ثانٍ يجمع عددا من المتكلمين، ويمثله الباقلاني في بعض كتاباته، حيث يرى أن الشيء واحد بالوحدانية، أي أن الوحدانية صفة معنى وليست صفة نفس، بمعنى أنها شيء زائد على الذات، وهو أمر شاذ داخل المدرسة الأشعرية، ولا نجد قولا به لدى الأشاعرة إلا في بعض إجابات الباقلاني.

3 ـ موقف ثالث، ويمكن أن يكون موقف عدد من المتكلمين، لكن رصدنا القول به مع الجبائي الابن (أبا علي)، ومفاده أن الوحدة ليست صفة نفس ولا صفة معنى

انطلاقا من تقسيمه الصفات إلى صفات هي صفات معنى وصفات نفس وصفات تثبت لا للنفس ولا للمعنى. وانطلاقا من هذا، فكون السواد سوادا أو كون الواحد واحدا ليس صفة نفس ولا صفة معنى.

هذه المواقف الثلاثة يمكن أن نميز فيها مذهبين في فهمهما للوحدة، أي قسمين:

1 ـ قسم يفهم الوحدة باعتبارها صفة إثبات، وهم الذين يختلفون هل هي صفة نفس أم هي صفة زائدة.

2 ـ قسم يفهم الوحدة باعتبارها صفة نفس، ولا خلاف بينهم هل هي زائلة أم ليست زائلة. والخلاف في أنها هل هي صفة نفس أو معنى واقع في هل الوحدة صفة نفس أو صفة معنى.

2 ـ التماثـل

من بين المفاهيم الأساسية التي تشكل أساس صياغة المواقف في الإلهيات، أكانت فلسفية أو كلامية، مفاهيم المثل والمخالف والغير. فهذه المفاهيم لها صلة كبرى بالواحد وقد جمعنا هذا الثلاثي لأنه تتداخل دلالته لدرجة يصعب أن نميز الحد فيها. واختلاف هذه المفاهيم الثلاثة يترك بصمات واضحة وتأثيرا كبيرا على اختلاف المذاهب الكلامية. فإذا بدأنا بالمثل، فإننا نجد الأشاعرة يعبرون عنه، أو يحدونه، حدودا متباينة الألفاظ، لكن متقاربة المعنى.

فمنها "أن المثلين: كل شيئين سدا أحدهما مسد الآخر فيما يجب ويجوز من الصفات، وربما عبر الأئمة عن ذلك فقالوا: المثلان: كل موجودين مستويين فيما يجوز من صفات الإثبات. وربما قالوا: هما الموجودان اللذان يجب لأحدهما ما يجب للثاني، ويجوز له ما يجوز للثاني، ويمتنع عليه ما يمتنع على الثاني. وجملة العبارات راجعة إلى محصول واحد، وهي الاستواء في صفات النفس. فكل شيئين استويا في جميع صفات النفس، فهما مثلان. وذهب الجبائي إلى أن المثلين هما المستويان في صفة النفس. وهذا يستند إلى أصل له في الصفات، وذلك أنه يزعم: أن الصفات التي لا تثبت عن المعاني تنقسم إلى: صفة يقال فيها إنها صفة النفس، وإلى صفة يقال فيها إنها تثبت لا للنفس ولا للمعنى، وصفة نفس السواد كونه سوادا، لا لكونه لونا وعرضا أو شيئا من الصفات التي تحققت لا للنفس ولا للمعنى"[47].

لكن هذه الحدود، رغم أن فيها الأشعري والمعتزلي، لا تستوعب مجمل الخلاف في معنى المثل، ذلك أن "ابن الاخشيد، من معتزلة البصرة [ذهب][*] إلى أن المثلين: هما المجتمعان في أخص الأوصاف. وإلى ذلك مال ابن الجبائي

(47) م.ن.، ص 292.

(*) هذه الكلمة لا توجد في النص، وإنما هي إضافة من عندنا حتى يستقيم المعنى.

ومعظم المتأخرين من المعتزلة. ثم زعم هؤلاء أن الاجتماع في الأخص، يوجب الاجتماع في سائر الأوصاف التي تثبت لا لمعنى. وذهب النجار إلى أن المثلين: هما المجتمعان في صفة من صفات الإثبات، إذا لم يكن أحدهما بالثاني. فاقتضى فحوى كلامه تماثل كل حادثين واحترز بقوله: إذا لم يكن أحدهما بالثاني عن الحادث والقديم، فإن الحادث حصل بقدرة القديم، فاشتراكهما في صفة الإثبات لا يتضمن تماثلهما".(48)

ومثلما هو الأمر مع المعتزلة في معنى المثل، فإن أهل السنة السابقين على الأشاعرة لهم في المثل مذاهب مختلفة لن نرصد جميعها. ولكن ننقل ما حكي عن القلانسي، وهو من متكلمي السنة السابقين على ظهور مذهب الأشعري. "وحكى الأستاذ أبو بكر عن القلانسي قريبا من مذهب النجار، وذلك أنه قال: "كل مشتركين في الحدوث فهما مثلان، ولم يرد أن الاشتراك في الحدوث يوجب الاشتراك في سائر الصفات على ما صار إليه أصحاب الأخص [أي على ما صار إليه أغلب المعتزلة في قولهم أن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في سائر الأوصاف التي ثبت لا لمعنى] ولكن محصول قوله يؤول إلى تجويز إطلاق القول بتماثل الحادثين في صفة الحدوث، وإن اختلفا فيما عداه من

(48) م.ن.، ص 292-293.

الصفات. وهذا مصير منه إلى جواز القول باختلاف المتماثلين من وجه، وتماثلهما من وجه"[49]. وبالإضافة لما سلف من حدود تجوزا نجد بعض النظار، لا ندري من هم أو من هو، يورد الجويني قولهم قائلا: "وحكى عن بعض أهل النظر أنه قال: لا يتحقق التماثل بين شيئين أصلا. فإن التماثل لا يتحقق مع ثبوت وجه من التباين والافتراق. ونحن نعلم أن كل موجودين متغايرين، يباين وجود كل واحد منهما وجود الآخر. وذهب الفلاسفة والباطنية [الباطنية تسمية لا تتحدد لدى الجويني تحديدا دقيقا] إلى أن المثلين: هما المستويان في صفة من صفات الإثبات"[50].

إن أصحاب الأخص هم الذين يقولون بأن الاجتماع في الأخص يوجب الاجتماع في ما عداه، والاجتماع في أخص الأوصاف يوجب الاجتماع في الأعم. وقد اختلف المتكلمون في أخص الأوصاف، فمنهم من جعله القدم، ومنهم من جعله القدرة.

لو افترضنا ما يلي: إن أخص وصف الألوهية هو القدرة، وافترضنا وجود كائن آخر يتصف بالقدرة، فإنه لزاما أن ينتهيا إلى الاشتراك في باقي الصفات.

وقد مثلنا للتماثل بتعريف يأخذ به عامة الأشاعرة مع

---

(49) م.ن.، ص 293.

(50) م.ن.، ص 293-294.

اختلاف في الصيغ، وهو: " التماثل هو الاشتراك في جميع صفات النفس". وقدمنا نموذجا لتعاريف المثل عند المعتزلة يعتبر القاسم المشترك بينهم، وهو "المثل هو الاشتراك في الأخص"، وأعطينا نموذجا لتعريف الباطنية، وهو "المثل هو الاشتراك في صفة من صفات الإيجاب"، لأن الباطنية يعتبرون إضافة صفة الوجود إلى الله لا تؤدي إلى المثلية، ويذهبون إلى تسميته بـ"السلوب".

إذا استبان أن التماثل ليس متواطئ الدلالة لدى المتكلمين، فإننا نرهن هذا الاشتراك بالمعنى لبناء المذاهب، كما أننا نرهنه بالتزام الأخذ بالأحوال أو ردها، ذلك أن الخوض في التماثل يبنى في ما يبنى عليه على القول بالأحوال وعدمها، وتجدر الإشارة إلى أن من أئمة الأشعرية من يقول بالأحوال ومنهم من ينفيها. رغم تردد الموقف لدى بعضهم بين كتاب وكتاب."ثم الذي صار إليه كافة أئمتنا، القول بنفي الأحوال، ومن سلك هذه الطريقة لم يكن لتعليل التماثل عنده وجه، إذ المتماثلان يتماثلان لأنفسهما، وليس يرجع تماثلهما إلى وصف زائد على ذاتيهما، بل تماثلهما عينهما... وأما القاضي رضي الله عنه فقد مال إلى القول بالأحوال، وترددت فيه أجوبته، ثم استقر جوابه في الهداية على القول بها. فمن قضية أصله أن كون السواد سوادا، أو كونه لونا، أو كونه عرضا، أحوال زائدة على وجوده"(51).

(51) م.ن.، ص 294.

وتأسيسا على اختلاف التماثل، يتميز الموقف الأشعري عن الموقف الاعتزالي، ويتضح التزام الأشاعرة بالتعريف الذي صغناه للتماثل، والذي مفاده أن المثلين هما المجتمعان في جميع صفات النفس، وحيث إن مذاهب الكلام تبنى ردا لا إثباتا، فقد اقتضى الأمر أن نبسط ردود الأشاعرة على المعتزلة في ذهابهم إلى أن المثلين هما المشتركين في الأخص، ونستند في ذلك لكتاب "الشامل"، لأن مضمونه يحوي المذاهب الأشعرية في التماثل، ويلم شتاتها بين متقدم ومتأخر. "فأما الرد على الصائرين إلى أن المثلين هما المجتمعان في أخص الأوصاف، فمن أوجه: أقربها: أن ننفي الأحوال، ونحيل ثبوت وصف ليس بموجود ولا بمعدوم.... فإذا بان انتفاء الأحوال، رتبنا عليه غرضنا وقلنا: إنما السواد ثابت واحد، وليست له صفات زائدة عليه يتصف بعضها بأنها الأعم وبعضها بأنها الأخص. . . ومما يقوى التمسك به أيضا أن نقول: أنتم لا تخلون إما أن تزعموا أن الاجتماع في الأخص، يوجب الاجتماع في سائر الصفات، إيجاب العلة معلولها، وإما أن تزعموا أن الاجتماع في الأخص، ليس بموجب للاجتماع فيما عداه. فإن زعمتم أن الاجتماع في الأخص، يوجب الاجتماع في سائر الصفات. . . فيلزمهم على ذلك أن يمنعوا اشتراك المختلفين في الأوصاف العامة. فإن التماثل فيها، إنما يوجب الاجتماع

في الأخص، والحكم إذا ثبت بعلة، استحال قيام ثبوته مع انتفاء العلة. . .

فإن قالوا: نحن لا نستنكر أن يثبت الحكم معلولا موجبا مرة، وغير معلول أخرى، ولهذا قلنا إن كون العالم منا عالما معلول، وكون القديم سبحانه وتعالى عالما، غير معلول. فالجواب عن ذلك من وجهين: أحدهما أن نقول: من أعظم زللكم وأوضح تخليطكم وجهالتكم فرقكم بين الشاهد والغائب في حكم العلة. . . والوجه الآخر في الجواب أن نقول: من فرق منكم بين الشاهد والغائب في حكم العلة، أسند معتقده إلى فرق أبداه، ليس يتحقق مثله في الذي نحن فيه. وذلك أنه قال: كون القديم - سبحانه وتعالى - عالما، واجب له، والواجب لا يعلل، بل يستقل بوجوبه عن اقتضاء موجب، وكون الواحد منا عالم، جائز. . . والذي نحن فيه من التماثل والاختلاف، لا تفارق صورة منه صورة أخرى في حكم جواز وجوب، فنفرق بينهما في تعليل أحدهما، ونفي تعليل الثاني، . . . وإن تعسف من جهلة المعتزلة متعسف وقال : الاجتماع في الأخص ليس بموجب للاجتماع في سائر الصفات، وهذا خروج عن مذهب القوم، وإعراض عن معتقدهم. على أنه باطل من وجهين: أحدهما أن نقول: إذا اعترفتم بأن الاجتماع في الأخص ليس بموجب للتماثل فيما عداه من الأوصاف، فما يؤمنكم أن يجتمع الشيئان في الأخص مع التباين في بعض الأوصاف، كما يختلف

المختلفان في الأخص مع الاشتراك في كثير من الأوصاف؟ فإذا لم يكن الاجتماع في الأخص موجبا للاجتماع في الأوصاف، ولا مقتضيا له، فما المانع مما قلناه؟ ثم نقول: لو ساعدناكم على أن المتماثلين في الأخص، متماثلان في سائر الأوصاف، وهو الذي أشار إليه القاضي رضي الله عنه في بعض أجوبته ـ وقد سلمتم لنا أن الاجتماع في الأخص، لا أثر له في إيجاب الاجتماع في سائر الصفات ـ فما بالكم ذكرتم في حكم التماثل الأخص، وأعرضتم عن غيره؟ ولا بد في حكم التماثل من الاشتراك في سائر الصفات، ولزوم ذلك في الأخص كلزومه في غيره، وليس بعض الصفات مقتضيا بعضا على هذه الطريقة... وهذا الذي صار إليه أهل الحق حيث قالوا: المتماثلان: هما المشتركان في جملة صفات النفس... ومما يرد عليهم معتقدهم أن نقول: قد زعمتم أن المجتمعين في الأخص، يجب اجتماعهما في سائر الصفات. ونحن نريكم من مناقضاتكم، ما يخالف ذلك وينقضه. وذلك أنكم زعمتم أن الجوهر المعدوم، مثل للجوهر الموجود، وقد اختلفا. إذ الجوهر الموجود يجب له التحيز، ويستحيل ذلك على المعدوم. وكذلك الموجود يقبل الأعراض، بخلاف المعدوم، وهما مثلان»[52].

إن أي إجابة قدمناها للتماثل أو الاختلاف أو الغيرية أو

(52) م.ن.، ص 296-297-298-299-300.

التعليل... إلا وتمر عبر مفهومي صفة النفس والأحوال، فالفكر الكلامي عموما على اختلاف مدارسه وأقطابه داخل المدرسة الواحدة طارت في ثناياه مسألة الأحوال، والتي يمكن التعبير عنها - بسؤال ندرك من خلاله الأحوال - إلى كم ينقسم المعلوم؟ والإجابة الأولية والبديهية والعفوية، أي إجابة أكثر المتكلمين هي: إما موجود أو معدوم والثالث مرفوع.

هناك فئة أخرى من المتكلمين تقول بأن هناك معلوم ثالث. فالمعلوم إما أن يكون موجودا أو معدوما، وإما أن يكون صفة وجود لا هي موجودة ولا معدومة. فدعاة وملتزموا الأحوال يقولون بأنه دون الأخذ بصفة لموجود لا نقول عنها موجودة أو معدومة، لا يمكن أن نفسر العلية ولا أحكام الصفات الإلهية. فالعالمية مثلا صفة وجود لا قيام لها بذاتها ولا توجد في استقلال.

الحال: صفة لموجود لا تقوم على حالها، أي لا تقوم في استقلال.

الحال: صفة لموجود لا يمكن وصفها لا بالوجود ولا بالمعدوم.

الحال: هي المعلوم الذي ليس موجودا ولا معدوما.

فالحال إذا رتبة من رتب المعلوم يقول فيها المتكلمون إنها معلوم لا يقوم بذاته، باستقلال كالجوهر لا يتحيز.

أحكام الصفات لدى القائل بالأحوال:

الله كونه عليم حال.

الله كونه سميع حال.

كون الجوهر متحيز حال.

لا يمكن أن يكون هناك شيئان متماثلان من وجه ومختلفان من وجه، وبينا الإجابة على القول برد الأحوال. فالشيء إما موجود أو معدوم، ولا موجود لمعلوم ثالث يسمى الأحوال.

إن التماثل هو الاشتراك في جملة صفات النفس ولم نقل بالأحوال، أي لم نجعل صفات النفس أحوالا. فالجوهر متحيز صفة من صفات نفسه ولا يعقل أن نتصور الجوهر غير متحيز. فإمكانية القول بأن الشيئين متماثلان من وجه ومختلفان من وجه انطلاقا من الأحوال إمكانية لاغية. والحديث في التماثل والاختلاف مرتبط بالقول بالأحوال أو عدمه. وباختصار، فالحديث عن المثل، المخالف، المغاير حديث متكامل لأنه يهدف إلى إقامة الواحد واحدا وليس متكثرا.

3 ـ مفهوم الاختلاف

إن إتمام الحديث عن التماثل رهين بالحديث عن مفهوم نقيض هو الاختلاف، إذ بدون إتمام الحديث بالاختلاف لا نستطيع أن ندرك الأطراف التي تقيم التماثل تماثلا، أو التي

تقيم الشيء مماثلا لشيء آخر، وتلخيصا لتصور مفهوم الاختلاف مع الأشاعرة اعتمادا على كتاب "الشامل" الذي هو نتاج تطور الفكر الكلامي الأشعري، نقول إن المختلفين: "كل شيئين تخصص أحدهما عن الثاني بصفة نفس، فخرج عن قضية ذلك أنا لا نشترط في تحقق اختلاف الذاتين عموم الاختلاف في جملة صفات النفس.

والذي يوضح ذلك: أنا حكمنا بمخالفة الجوهر للعرض، لما تحقق اختصاصه بصفة نفس لا تثبت للعرض، ولا تكاد تخفى مشاركة الجوهر للعرض في كثير من صفة النفس كالوجود والحدوث ونحوهما. وكذلك إذا حكمنا بمخالفة السواد البياض لاختصاصه بكونه سوادا، وانتفاء هذه الصفة عن البياض، فنعلم أنهما يشتركان في كونهما عرضين، لونين، حادثين، فخرج من مضمون ما قلناه: أن من حكم التماثل: الاشتراك في جملة صفة النفس، كما سبق إيضاحه، وليس من شرط المختلفين الاختلاف في جملة صفات النفس"[53].

لكن هذا التخريج رهين بالموقف الأشعري. ذلك أنه إذا ذهبنا مذهب الاعتزال في ما صغناه من تصور للتماثل، استبان أن الاختلاف لديهم يقوم بالاختلاف في جملة صفات النفس لسبب مفاده أن الاختلاف لديهم هو الاختلاف في

---

(53) م.ن.، ص 328-329.

الأخص، لكن إذا كان الأخص يوجب الاجتماع في الأعم، فإنه حين التماثل نشرط وحدة الأخص الموجبة لوحدة الأعم، وفي الاختلاف نشرط التباين في الأخص لموجب التباين في الأعم.

وصفوة القول: إنه لا يمكن أن نفهم التماثل أو المماثلة وندرك جميع جوانبها دون التطرق إلى نقيضها الاختلاف، إذ وفق الاختلاف في هذه الألفاظ (المثل، المخالف، الغير) يتم الاختلاف في المذاهب، لأن الأنساق رهينة بالدلالة. وقد رأينا بأنه إذا كان الأشاعرة يقولون بأن الاختلاف هو كل شيئين بان أحدهما الآخر في إحدى صفات النفس وليس في كل صفات النفس، فإن التصور الاعتزالي يقول بأن المماثلة هي الاشتراك في الأخص. فالاختلاف هو الاختلاف في صفات الأخص.

4 ـ حد صفة النفس

إن التماثل والاختلاف كلاهما يقوم في حده على صفة النفس، فبدون تعريفها نكون قد عرفنا مجهولا بمجهول، ويكون ادعاؤنا حد التمثال أو الاختلاف ادعاء باطلا، وكما جرت العادة بإيراد أكثر من تصور لمفهوم التماثل والاختلاف، ومفهوم الوحدة كذلك، فإننا ننتهج نفس الأمر مع صفة النفس ما دام الأمر في دلالتها غير متواطئ، ونبدأ

بمذهب الأشاعرة حيث يقول الجويني: "صفة النفس عندنا: كل صفة إثبات راجعة إلى ذات لا لمعنى زائد عليها. وهذا الحد سديد مطرد، منبئ عن الغرض والمقصد، فيدخل تحت هذا، كون الجوهر جوهرا، وتحيزه، وكونه شيئا وذاتا، وقبوله للأعراض، ووجوده وحدوثه. وكذلك القول في جملة صفات الأجناس"[(54)].

ولنفس المعنى يقصد الاسفراييني بعبارة مختلفة، هي أن "صفة النفس: كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليه"[(55)].

كما أنه لنفس الأمر يذهب هذا الأخير حين يعرف صفة النفس بأنها "كل صفة لا يصح توهم انتفاءها مع بقاء النفس"[(56)].

هذا عن مذهب الأشاعرة في إخراج صفة النفس، أما المعتزلة، فرغم قراباتهم في إخراج هذا المفهوم، إلا أن بينهم اختلافات طفيفة، وهكذا يذهب الجبائي إلى أن صفة النفس هي "مما يتماثل المشتركان فيها، ويختلف المختلفان فيها. وحقيقة أصله ترجع إلى أن صفة النفس هي الأخص الذي ذكره أصحاب الأخص، ولا يتصور على قضية أصله

---

(54) م.ن.، ص 308.

(55) م.ن.، م.ص.

(56) م.ن.، م.ص.

ثبوت صفة نفس لذات واحدة. والذي صار إليه معظم المعتزلة: أن صفة النفس هي الصفة اللازمة للنفس، وهؤلاء زعموا أن كون اللون لونا، وكونه عرضا وشيئا من صفات النفس. وكذلك القول في كل صفة تلزم النفس في الوجود والعدم. ومن قضية هذا الأصل، جعلوا كون القديم عالما من صفات النفس، من حيث كانت هذه الصفة لازمة للقديم، ومن ذلك منعوا تعليل الواجب ثم قسموا الصفات أربعة أقسام: منها صفة النفس، وقد قدمنا قولهم فيها. ومنها صفة المعنى: وهي كل صفة معللة بمعنى زائد على الموصوف وعبر بعضهم عن صفة المعنى فقال: هي كل صفة جائزة... والثالث من الصفات، صفة تثبت بالفاعل وهي: الحدوث، وليس هو من صفات النفس عندهم، إذ العدم يتصف عندهم بكونه نفسا مع انتفاء وصف الحدوث، فصدهم ذلك عن جعل الحدوث من صفات النفس. والقسم الرابع هي الصفات التابعة للحدوث، وحصر مذهبهم فيها أن كل صفة تجددت عند الحدوث، فهي من الصفات التابعة للحدوث. وهذا القبيل ينقسم عندهم : فمنها ما يحصل بالإرادة، وهي نحو كون الأمر أمرا، فإن قول القائل: افعل، ليس بأمر لنفسه، فإنه قد يثبت ولا يكون أمرا، فإذا وقع أمرا، كان كذلك، لإرادة الآمر جعله أمرا.

ومن الصفات التابعة للحدوث، ما يثبت من غير اقتضاء قدرة وإرادة، وهي نحو قبول الجوهر للعرض في الحدوث،

وقيام الأعراض بالجواهر، ومن هذا القبيل تحيز الجوهر".[57]

وانطلاقا من النصوص السابقة، فإن صفة النفس هي التي لا يمكن أن نتصور الذات دونها بدون الوقوع في الاستحالة والتناقض. وبين قوسين، فإن مفهوم المثل والمخالف والمغاير يخدم هدفا عقديا بالأساس. فالمتكلم يشحذ أدواته ويبني جهازا مفاهيميا للدفاع عن قناعاته. فسواء ذهبنا مع الموقف المعتزلي أو الأشعري أو الباطني في التماثل، أو في الإختلاف، فإن نقطة الارتكاز هي صفات النفس. وهذه الأخيرة ليست هناك دلالة متواطئة واحدة لها. فصفة النفس لدى المعتزلة هي صفة لموصوف تلازم هذا الموصوف، أي صفة لنفس الشيء ولذات الشيء وتلازمه ولا يمكن تصور انتفائها. وأي إجابة قدمناها للتماثل أو الاختلاف أو الغيرية أو التعليل... إلا وتمر عبر مفهومي صفة النفس والأحوال.

- هل يجتمع المختلفان في معنى يقيم تماثلهما في صفة من الصفات؟

إذا فهمنا التماثل وفهمنا الاختلاف انطلاقا من مذهب الاعتزال والأشاعرة، أمكن أن نفهم الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في الإجابة على هذا السؤال، ذلك أنه إذا قلنا أن المتماثلين حسب الأشاعرة هما المجتمعان أو المشتركان في

(57) م.ن.، ص 308-309-310.

جملة صفات الأنفس، لم يبق من صفات الأنفس ما يقيم الاختلاف، ما دمنا شرطنا في التماثل جملة لذلك.

يجيب الجويني على السؤال التالي: هل يجوز أن يتماثل الشيئان من وجه ويختلفان من وجه؟ بما يلي:

"قلنا: كل شيئين ثبت تماثلهما، لم يصح اختلافهما بوجه من الوجوه، وكل شيئين ثبت اختلافهما، لم يصح تماثلهما، وإيضاح ذلك يترتب على أصل لابد من تقديمه، وهو أن نعلم أن المتماثلين يتماثلان لنفسيهما لا لمعنيين زائدين عليهما، وكذلك المختلفان، يختلفان لنفسيهما.وذهب بعض المتكلمين إلى أن المتماثلين يتماثلان لمعنيين قائمين بذاتيهما، وكذلك القول في المختلفين. وهؤلاء زعموا أن الاختلاف أو التماثل إنما يتحققان في الجواهر دون الأعراض، ثم حقيقة أصولهم:أن كل جوهرين قام بأحدهما من الأعراض بما هو في حكم المماثلة لما قام بالثاني فهما متماثلان، لاستواء أعراضها. وإذا قام بأحدهما عرض هو في حكم المخالفة للعرض القائم بالثاني، فهما مختلفان. . . ومقتضى أصلهم أنه لا يتحقق بين العرضين اختلاف ولا تماثل، فإنهما لو تماثلا أو اختلفا، أفضى ذلك إلى قيام عرضين بهما على موجب أصلهم. وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن السواد والبياض خلافان،وكل واحد منهما خلاف الآخر،وليسا مختلفين، وليس واحد منهما مخالفا للآخر، وإنما المختلفان الجوهران اللذان قام بهما خلافان. والدليل

على فساد المصير إلى أن المختلفين مختلفان لمعنيين أن نقول: السواد مع البياض لا يخلو القول فيهما: إما أن يقال إنهما متماثلان أو مختلفان، أو لا متماثلان ولا مختلفان"[58].

إن هذا المذهب الذي مفاده رفض كون العرضين متماثلين أو مختلفين يفضي إلى مناكرة البداهة ورفض الأوليات، لذلك نفهم تخريج الأشاعرة المبني على أن التماثل قد يقوم بين الأعراض مثلما هو قائم بين الجواهر.

إن الإجابة التي قدمناها بصدد إمكان قيام موجودين متماثلين من وجه، ومختلفين من وجه قدمناها انطلاقا من رد القول بالأحوال، لكنها تظل صائبة حتى ولو قلنا بالأحوال التي مفادها في إيجاز: معلوم ليس بالموجود ولا بالمعدوم، ولكنه صفة لوجود لا تتصف بالوجود والعدم، أي لا تقوم باستقلال فتستحق حكما مستقلا. إن رد إمكان التماثل من وجه والاختلاف من وجه بين موجودين هو نتيجة القول بالأحوال مثلما يعلل برد الأحوال، فإذا رددنا الأحوال كان التماثل رهين الذاتين: أي ذاتي الموجودين لا زائد عن الذات، وإن قلنا بالأحوال أجبنا بإجابتين نموذجيتين للموقف من السؤال، ننتزعهما من الجويني في كتابه "الشامل"، حيث لا يرضى الأخذ بإمكان التماثل من وجه والاختلاف من وجه

(58) م.ن.، ص 312-313.

بين موجودين حتى ولو قلنا بالأحوال، بل حتى لو عللنا التماثل أو رددنا التعليل.

يقول الجويني: "فإن قلتم: إن أحدهما لا يسد مسد الثاني، فقد وافقتمونا في المعنى الذي أردناه بالاختلاف، ورجعت المناقشة إلى إطلاق لفظة أو منعها، وإطلاق الألفاظ مدركه اللغات. ونحن نعلم أن من قال: السواد يخالف البياض، لم ينكر عليه مقاله في تجاوز أهل اللسان، فقد ثبت من مأخذ اللغات ما قلناه لغة،وثبت الوفاق في المعنى، وسقط وجوه الخلاف. وإن زعم الخصم: أن السواد يسد مسد البياض، فقد أنكر ضرورة العقل. وإن زعم أنه لا يقال فيهما أن أحدهما يسد مسد الآخر أو لا يسد مسده، كان ذلك مراغمة للبديهة أيضا، إذ كل شيئين لا يخلوان من أن يسد أحدهما مسد الثاني أو لا يسد مسده، وليس بين النفي والإثبات رتبة، وكل قسمة استندت إلى إثبات صفة أو نفيها، فمنكر القسمين جاحد الضرورة، فهذا أقوى ما نتمسك به. واعتصم بعض أئمتنا بنكتة أخرى فقال: إذا زعم الخصم أن البياضين في أنهما لا يتماثلان ولا يختلفان كالسواد مع البياض، فينبغي أن يثبت من قيام البياضين للجوهرين ما يثبت لهما من قيام البياض والسواد. وهذا ما لا مخلص للخصم منه إلا أن يقول: البياض مع السواد اختلفا، فأوجبا اختلاف محليهما، وليس كذلك البياض مع البياض، ومهما قال الخصم ذلك، فقد صرح بإثبات الاختلاف بين الأعراض.

وقد أشار القاضي - رضي الله عنه - إلى طرق في الرد على هؤلاء ذكرها في "الهداية" غير معول عليها وهي مزيفة عندنا. فمما ذكره: أن الجوهرين لو تماثلا لقيام بياضين بهما، وجب أن يختلفا لقيام حركة بأحدهما وسكون بالثاني، ويلزم من ذلك أن يكونا مختلفين من وجه،متماثلين من وجه،وذلك محال. وهذا فيه نظر عندي فإن الذين صرفوا التماثل والاختلاف إلى المعاني، لا يستبعدون إثبات التماثل من وجه، والاختلاف من وجه، وهو كما لا يبعد كون الذات عالمة من وجه، جاهلة من وجه،لما رجع كونه عالما جاهلا إلى معنيين، فكذلك ها هنا. وهذا واضح لا خفاء به.

ومما ذكره القاضي والأستاذ أبو بكر: أن الجوهر لو ماثل جوهرا لقيام بياضين بهما، وجب أن يقال: إذا قام بياضان في وقتين بجوهر واحد، فيماثل الجوهر نفسه، وهذا مدخول عندي، إذ التماثل لا يتحقق إلا بين شيئين، كما أن اسم الجسم لا ينطلق إلا عند انضمام جوهر إلى جوهر، وإن كان كل واحد من الجوهرين في انضمامه على حكمه في انفراده. ولو لزم مماثلة الجوهر نفسه في صفات المعاني، لزم مماثلته نفسه في صفات النفس، فاستبان سقوط هذه الطريقة، والمعول على ما تقدم. فإذا تمهد هذا الأصل رجعنا إلى غرضنا في امتناع التماثل من وجه والاختلاف من وجه. وقد قدمنا للقاضي - رضي الله عنه - طرقا ثلاثة من التماثل: أحدها: على نفي الأحوال. والثانية : على القول بالأحوال،

ونفي تعليل التماثل. والثالثة: على القول بالحال، وتعليل التماثل.

فإن نفينا الأحوال، اتسق كلامنا،واتضح ما نبتغيه من منع التماثل من وجه، مع الاختلاف من وجه، فإنا على نفي الحال، ننفي الوجوه والصفات الزائدة على الذات. وإن أطلقنا الوجوه في بعض مجاري الكلام، أشرنا بها إلى اختلاف العلوم المتعلقة بالذات الواحدة، فخرج من هذه الجملة أن السواد إذا خالف البياض في كونه سوادا، إذ كونه لونا غير كونه سوادا، وكذلك كونه عرضا غير كونه سوادا، وليس بوصف زائد عليه. فإذا خالف البياض في كونه سوادا، فقد خالفه في وجوده، ووضوح ذلك يغنى عن بسط القول فيه. فأما الكلام على الطريقة الثانية - وهي إثبات الأحوال، ومنع التعليل - فواضح أيضا. وذلك أن محصول قولنا في هذه الطريقة ما نوضحه الآن، فنقول: المثلان هما المستويان في جميع صفات النفس، ولا نقول إنهما تماثلا لعلة... وإذا اختلف الشيئان من وجه، فليسا متماثلين من كل وجه، إذ يستحيل التماثل من جميع الوجوه مع الاختلاف في وجه من الوجوه، فإن هذا غاية التناقض، لا يخفى مدركه على عاقل، والمشتركان في بعض الأوصاف ليسا بمثلين. فيقول القائل: تماثلا من وجه،واختلفا من وجه، إذ لا تماثل إلا من كل الوجوه، وليس ذلك حكما معللا بالاجتماع في

وصف، فيلزم منه تماثل كل مشتركين، وإيضاح ذلك - على القول بتعليل التماثل - سهل المرام أيضا.

وسبيل تمهيد القول فيه أن نقول: يستحيل أن يلتبس من الاشتراك في الوجود تماثل. ونحصر الاختلاف الحقيقي ـ في مختلفين ـ في صفة الوجود. فإن الاختلاف لا يتحقق إلا بين موجودين، ويستحيل أن يخالف الوجود عدما، إذ العدم نفي محض، والمخالفة من صفات الإثبات، ويستحيل الجمع بين تمحيص النفي، وتثبيت صفات الإثبات. فمن ضرورة المختلفين وجودهما، ومرام المتكلم في صفة الاختلاف أن أحد الموجودين لما اختص بصفة نفس لم تثبت للثاني، كان هذا الموجود ـ من حيث اختص بصفته ـ مخالفا للموجود الثاني من حيث اختص بصفة أخرى، فهذا ما أرادوه باختلاف الموجودين. فأما طلب الاختلاف في نفس الوجود ليثبت لأحدهما، وينتفي عن الثاني فمحال... إذ لا يعقل الاختلاف إلا بين موجودين، ففي شرط الاختلاف في الوجود نفيا لاختلاف. وكل شرط في حكم لو قدر ثبوته نفى حكمه لم يكن شرطا، بل كان مناقضا. فإذا وضح ذلك في وصف الوجود، فقرره في سائر الصفات العامة، فإنه كما وجب مخالفة الوجود الوجود لما اختص به من وصفه، فكذلك يجب مخالفة اللون اللون، فإن السواد في كونه لونا مختص بصفة السوادية، كما أنه في وجوده مختص بها، ثم وجب مخالفة الوجود للاختصاص بها، فيجب المخالفة في

صفة اللونية بمنزلة ذلك، إذ إضافة الأخص إلى كل وصف عام، كإضافته إلى الوجود... ثم يقع الاختلاف على هذه الطريقة بالأخص"[59].

5 ـ الغيرية

اختلفت عبارات المتكلمين في حد الغيرية، فقد ذهب بعض المعتزلة إلى أن الغيريين "هما الشيئان. وزاد بعضهم فقال: كل شيئين يجوز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر، فهما غيران. وقال أبو هاشم في بعض مقالاته: الغيران: كل ما صحت فيه عبارة التثنية"[60].

وكل هذه المذاهب الاعتزالية في الغيرية لا تقيم الغيرية معنى زائدا عن الغيرين، ولكن هناك رأي اعتزالي آخر تعتزمه فئة رابعة يورده الجويني قائلا: "وذهب شرذمة من المعتزلة إلى أن الغيرين: هما الذاتان اللتان قامت بهما الغيرية، فقدروا الغيرية معنى زائدا، وهذا يداني مذهب قول من قال: إن المختلفين مختلفان لمعنى"[61].

وهذه التعريفات أو الحدود للغيرية مثلها مثل غيرها من حدود الكلام، لا تنجو من نقد واعتراض: "والدليل على

---

(59) م.ن.، ص 314-315-316-317-318.

(60) م.ن.، ص333.

(61) م.ن.، م.ص.

فساد قول من قال: إن الغيرين هما الشيئان، أن نقول: لو كان حقيقة الغيرين ما قلته، لوجب على طرده أن يقال: إذا كان الغيران شيئين، والشيئان غيرين، وجب أن يكون الشيء الواحد غيرا من حيث كان شيئا، حتى إذا قدر شيء فرد لزم إطلاق القول بأنه غير لما سمي شيئا، وهذا باطل لا خفاء به، إذ يستحيل أن يغاير الشيء الواحد نفسه، كما يستحيل أن يماثل نفسه أو يخالفها... وأما من قال: إن الغيرين كل ما صحت عبارة التثنية فيه، وهذا من مقالات أبي هاشم، وهو باطل عليه صريحا بالأحوال، فإنه أثبتها، وثناها، وجمعها، فقال: حال، وحالان، وأحوال، وقال: ليست بأشياء، فبطل حده بمذهبه"[62].

وبمثل ما اعترض على الحدين السالفين، اعترض على الحدين الآخرين، ولسنا في باب سوق كل الاعتراضات بصدد كل الحدود، ولكن مثلنا ببعض الاعتراضات السنية على حدود اعتزالية، ومثلما كان للاعتزال حدوده في الغيرية، فللتسنن الأشعري في الغيرية حدوده، وهي وإن اختلفت تتقارب في بعض القواسم... فقد ذهب كثير من أقطاب الأشاعرة لفترة ما إلى أن "حقيقة الغيرين: كل موجودين يجوز تقدير وجود أحدهما مع عدم الثاني، ولذلك امتنعوا من إطلاق القول بأن صفات الرب تعالى أغيار"[63].

---

(62) م.ن.، ص 333-334 -335.

(63) م.ن.، ص 332.

وقد نصر الأشعري هذا المذهب لبرهة من الزمان فحسب، وانثنى عنه حين اعترض على مضمونه إلى القول بأن الغيرين: "كل موجودين تجوز مفارقة أحدهما الآخر في العدم، أو الوجود، أو المكان، أو الزمان"[64].

وعلة الأخذ بالحد الثاني ما اعترض به على الحد الأول، حيث القول بأن حقيقة الغيرين هي الموجودان اللذان يجوز وجود أحدهما مع عدم الثاني، لا تؤدي إلى علم بمغايرة جسم لجسم، ولا تؤدي إلى علم بمغايرة الإله للعالم، لأن الدهري بعبارة المتكلم، أي الصائر إلى القول بقدم الجواهر، لا يستقيم له إقامة جسم مغاير لجسم، إذ لا أحد منها يفارق غيره بعدم مثلما لا يقيم مغايرة الله لجواهره القديمة، إذ كلاهما لا يكون إلا قديما.

وقد اختار الأشعري ومن سلك مذهبه القول بأن الغيرين هما الموجودان الممكن مفارقة أحدهما الآخر ليس فقط في الوجود والعدم، بل وكذلك في الزمان والمكان.

ومثلما اعترض على حدود الاعتزال، اعترض على حدود الأشاعرة، فكلها من الكلام "وما حاولوا به بطلان ما قلناه في حقيقة الغيرين، أن قالوا: إذا زعمتم أن الغيرين هما الشيئان اللذان يفارق أحدهما الثاني بالعدم، أو الوجود، أو المكان، أو الزمان، فيلزمكم على قضية ذلك أن تقولوا: إن

---

(64) م.ن.، ص 333.

القدرة الحادثة مع المقدور كالمتغايرين، من حيث يستحيل ثبوت أحدهما دون الثاني"[65].

كما اعترض بالقول: "إن الغيرية لو اقتضت تجويز عدم ما قلتموه، لوجب أن يقال: إن الخلق غير الله من حيث جاز عدمهم، والقديم ليس بغير الخلق من حيث استحال عدمه"[66].

وغير هذين الاعتراضين من الاعتراضات كثير، لم نسقه لأننا لا نستهدف الاستيفاء، ولكن مجرد التمثيل مثلما فعلنا مع حدود الاعتزال.

6 ـ حد الجوهر

يعتبر الجوهر من المفاهيم الأساسية في علم الكلام، وتعود أهميته إلى خدمة مسألة أساسية، وهي إثبات حدوث العالم. ولذلك فالتعريفات التي أعطيت له تخدم هذه الغاية. وقد اختلفت عبارات المتكلمين في حد الجوهر اختلاف المدارس والأقطاب. "فقال بعضهم: ما يقبل العرض. واعترض بعض الزائغين على هذا الحد فقال: حد الشيء خاصيته، ومن حكم خاصية الشيء أن لا تتعداه، وقبول الجوهر للعرض مرتبط بغير الجوهر، وهو ينافي حقيقة

---

(65) م.ن.، ص 336.

(66) م.ن.، م.ص.

الخاصية... وقال بعض الأئمة: الجوهر ما يشغل الحيز أو المتحيز، ولا معنى لقول من يقول: إن التحيز مجهول. والمقصد من الحد البيان، فإن التحيز معقول... وقال بعض الأئمة: الجوهر كل جزء، ومن أحسن الحدود، ويؤول إلى المتحيز، ولكنه أبين منه عند الإطلاق، وربما عبر القاضي عنه فقال: الجوهر ما له حظ من المساحة"[67].

فالتعاريف التي أعطيت للجوهر متعددة ومتقاربة وليس بينها كبير اختلاف، ما دام أن الهم الذي يسعى إليه المتكلم من وراء حده هو إثبات حدوث العالم. فأشهر تعاريف الجوهر هو التعريف الذي يأخذ به كل المتكلمين، وإن كانوا لا يصرحون به، وهو أن الجوهر هو الجزء. أما التعريف الأخير القائل بأن "الجوهر هو ما له حظ من المساحة"، فهو تعريف ذو أصول طبيعية يستوحي مفهوم الجوهر من الطبيعيات.

وهذه الحدود المثبتة التي اعترض على كل واحد منها، تعود على اختلافها للأشاعرة، وإن كانت لا تستوعب كل ما قيل في كتبهم. ومثلما أن للأشاعرة حدودهم في الجوهر، فإن للمعتزلة غيرها، وإن كانت لا تختلف كبير اختلاف عن الحدود السابقة، منها أن "الجوهر ما تحيز في الوجود، وهذا الحد مدخول، فإنهم قد أثبتوا الشيء جوهرا في العدم ونفوا تحيزه، ثم لما حدوا الجوهر، قالوا: هو المتحيز في

---

(67) م.ن.، ص 142.

الوجود، فشرطوا في الحد الوجود،والحد يفارق المحدود. فإذا كان مشروطا، وجب كون المحدود مشروطا حتى يتوقف كون الجوهر جوهرا على الوجود كما يتوقف التحيز عليه"[68].

فقول المعتزلة بأن الجوهر ما تحيز في الوجود تؤول إليه سائر حدودهم، رغم ما اعترض به في حقه من قبل الأشاعرة، لأن حد الجوهر بأنه المتحيز في الوجود يشرط الحد ولا يقيم الحد مستقلا، وكذلك يصادر على أن الشيء في العدم شيء وفي العدم جوهر،وإن لم يكن في العدم متحيزا.

7 ـ حد العرض

اختلفت عبارات المتكلمين في حد العرض، على أن الاختلاف في حده غير راجع إلى اختلاف المدارس وحسب، بل وكذلك اختلاف أقطاب المدرسة الواحدة نفسها. فحدود الأشاعرة التي يرى الجويني رجوعها إلى معنى واحد، متعددة في حقيقة الأمر، منها "العرض ما لا يبقى وجوده، وهذا يجمع أجناس الأعراض وينفى منها ما ليس منها، إذ الجوهر مما يبقى وجوده، والرب تعالى مما يجب له البقاء وكذلك صفاته... وهذا الحد لا ترتضيه المعتزلة، إذ من أصلهم

---

(68) م.ن.، ص 142-143.

القول ببقاء معظم الأعراض. وعبر بعض الأئمة عن حد العرض فقال: هو الذي يقوم بغيره ويخرج من الحد الجواهر، ولا تندرج فيها صفات الباري سبحانه وتعالى، فإنها لا تقوم بغيرها، ولو قلت : العرض ما يقوم بالجوهر، كان أوضح، ولا يستقيم ذلك على أصول المعتزلة، فإنهم أثبتوا الأعراض في العدم غير قائمة بالجواهر، فإن زادوا في الحد: وقالوا: العرض ما يقوم بالجوهر في الوجود، فسبيل نقض ذلك كسبيل نقض قولهم في الجوهر، إنه المتحيز في الوجود. على أنهم أثبتوا أعراضا في الوجود، لا تقوم بمحال: منها إرادة الله وكراهته، وقوله كن للحوادث على مذهب أبي الهذيل، ومنها الفناء الذي هو ضد للجواهر. وعبر بعض الأئمة فقال: العرض ما كان صفة لغيره، وهذا تأباه المعتزلة أيضا بقولهم: إن الصفة والوصف يرجعان إلى قول الواصف، وليس العرض صفة لمحله على أصولهم»[69].

فأهل السنة المتكلمون في ممثليهم الأشاعرة يقولون بأن العرض ما لا يقوم بنفسه ويحتاج لغيره، أي ما يقابل الجوهر الذي يقوم بنفسه ولا يقوم بغيره. فالعرض هو:

أ ـ ما لا يبقى زمانين.

ب ـ هو الذي يعدم بوجوده.

ج ـ هو ما يخلق باستمرار.

(69) م.ن.، ص 167-168.

د ـ هو ما يقوم بمحل.

وهذه التعاريف لا تقع بتاتا على صفات الله، لأن الله لا يعدم بوجوده، ولأن هناك أصل من أصولهم وهو ما ثبت قدمه استحال عدمه، وصفات الله ثبت قدمها لذلك لا نقول إنها أعراض، لأنها ليست محتاجة في وجودها إلى ذات، ولأن الحاجة تنم عن النقص وعن السعي إلى ما هو تام. ومن بين مذاهب المعتزلة في الفناء مثلا أو الإرادة، أن الله مريد لا بذاته، بل بإرادة حادثة في غير محل. ويذهب بعض المعتزلة إلى أن العالم يفنى بفناء يخلقه الله لا في محل.

فالتعريف بأن العرض ما يحتاج إلى محل ليس مشتركا بين جميع المذاهب، كذلك نجد بعض المعتزلة يقولون بأن العرض هو ما يفنى بفناء الجوهر، وأن العرض هو ما لا قيام للجوهر إلا به.

وهكذا نلاحظ أن حدود الأشاعرة للجوهر تخرج جميعها صفات الله عن أن تقع تحت طائلة العرض، كما أن هذه الحدود لا تستقيم إلا على أصول أصحابها، فإذا تعدينا بها قائليها، ومدارسهم سقطت صلاحيتها. لذلك فهذه الحدود الأشعرية لا ترتضيها المعتزلة ولا تستقيم لديها.

8 ـ حد القدم ومعناه والحدوث وحقيقته

لقد اختلف المتكلمون على غرار اختلافهم في سائر الألفاظ السابقة في حد القدم والحدوث، لا كمذاهب

متباينة، ولكن كذلك كأقطاب بنفس المذهب، فقال بعض متقدمي الأشاعرة، "إن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده. . . والذي اختاره شيخنا رضي الله عنه في القديم: هو المتقدم في الوجود على شريطة المبالغة، وليس يتخصص بالذي لا أول لوجوده، بل يطلق عليه، ويطلق أيضا على المتقدم المتقادم من الحوادث، والذي اختاره هو الأصح، والدليل عليه: أن الذي تنازعا فيه كلمة لغوية، فالمصير في معناها ومقتضاها إلى أهل اللغة وأرباب اللسان، وقد ظهر واشتهر منهم تسمية ما تقادم وعتق قديما. ومنه قولهم: دار قديمة، وعز قديم، وقال تعالى في محكم كتابه: (حتى عاد كالعرجون القديم). وقال عز من قائل: (هذا إفك قديم). فاستبان بما قلناه جواز تسمية ما له أول قديما"(70).

وهكذا نلاحظ بأن الجويني يذهب نفس مذهب شيخه ويثمنه، "وذهب معمر بن عباد إلى أن القديم من أسماء الإضافة ؛ وكذلك الحادث. وزعم أن وصف القديم لا يتحقق للباري قبل حدوث الحادثات. . . وذهب المتأخرون من المعتزلة إلى أن القديم هو الإله، وأول من أحدث ذلك الجبائي، فإنه لما استدل عند نفسه على نفي الصفات بقوله: إن الباري سبحانه وتعالى قديم، وقدمه أخص وصفه، فلو ثبتت صفة قديمة لشاركته في أخص الوصف، والاشتراك في

(70) م.ن.، ص 201-202-203.

الأخص يوجب الاشتراك في سائر الأوصاف. فقيل له - في جملة ما اعترض عليه به -: إذا زعمت أن أخص أوصاف الإله قدمه، فقل إن حقيقة الإله أنه قديم، وحقيقة الإلهية القدم. فركب ما ألزم وقال: حقيقة الإلهية القدم، وهذا مذهب لم يسبق إليه"[71].

وكسائر حدود المتكلمين لألفاظهم، فإن حدود القدم لا تسلم من اعتراض، ونمثل لهذا الاعتراض ولرد الاعتراض، بما أورده الجويني في "الشامل" بصدد تعريف القدم بالتقدم في الوجود. يقول الجويني: "فإن قال قائل: لو رجع القدم إلى التقدم في الوجود، لزم منه أن يقال: إذا تعاقب حادثان في حالتين، فالحادث في الحالة الأولى يتصف بكونه قديما، في الحالة الثانية، فإنه تقدم على الحادث الثاني. وهذا الذي ذكروه لا محصول له. فإن مرجعنا إلى إثبات ما رمناه إلى اللغات وأهلها، وقد رأيناهم يسمون العتيق المتقادم الذي امتدت مدة بقائه: قديما، ولا يسمون الموجود في حالتين لطيفتين قديما، فاتبعنا اللغة نفيا وإثباتا... وأما من زعم أن القديم هو الإله، وحقيقة الإلهية القدم، فوجه الرد عليهم من أوجه: أحدهما أن ننصب الأدلة على إثبات الصفات القديمة، وفي إثباتها إبطال هذا الأصل. فإن الدليل الدال على ثبوتها ـ مع استحالة كونها آلهة ـ يوضح بطلان قول من قال: إن القديم هو الإله... والوجه الآخر من الرد أن

(71) م.ن.، ص 202.

نقول: الإلهية يصح إطلاقها صفة لله متعلقة بالبرية والخليقة، إذ يحسن أن نقول: إله الخلق (ولا يحسن أن نقول قديم الخلق) على إرادة المعنى الأول. فاستبان أن اللفظين لا يجريان مجرى واحدا... وأما الحادث فقد اختلفت عبارات الأئمة في ذكر حقيقته، فصار صائرون إلى أنه الذي كان بعد أن لم يكن، وذهب آخرون إلى أن الحادث ما لم يكن ثم كان. وقال آخرون هو الموجود الذي له أول. وقال آخرون هو المفتتح وجوده. والذي ارتضاه شيخنا من غير رغبة منه من العبارات التي قدمناها أن قال: الحادث هو المتأخر، وربما انبسط القول: هو المتأخر بوجوده عن الأزلي. ورام باختيار هذه العبارة قطع تشغيبات لابن الراوندي ولأبرقلس أوردها يحيى النحوي في نقضه كلام الدهرية، فمما سأله ابن الراوندي على ما قدمناه من العبارات أن قال: قول القائل الحادث ما كان بعد أن لم يكن، ترتيب شيء على شيء وتعقيبه به. والعدم عند معظم الإسلاميين نفي محض غير مستمر على صفة من صفات الإثبات، فلا يتحقق ترتيب شيء عليه»[72].

وهكذا نلاحظ بأن عمدة الأشاعرة، أو عمدة تعريفاتهم للحادث، هو قول شيخهم أبو الحسن: الحادث هو المتأخر.

خاتمة لا تريد أن تكون خاتمة

(72) م.ن.، ص 254-255-256-257-258-259.

علم الكلام في الغرب الإسلامي بين الاقتباس والخصوصية

1 ـ أهمية البحث في الكلام وضرورة إحيائه وتفعيله

لا يخفى على كل من له دربة بصناعة علم كلام، أهمية هذا العلم وضرورة إحيائه وتفعيله، لأن حاجتنا إليه في العصر الحاضر، ليست أقل إلحاحا وكبرا وأهمية من حاجة القدماء إليه زمنهم بعد أن أصبح الهجوم لا يقتصر على العقيدة، بل يتعداه بوقاحة إلى الهجوم على الأرض والشعوب والحضارة، مما يستدعي إحياء علم الكلام للدفاع عن الحوار بين الحضارات (Dialogue between civilizations) والتواصل بين الثقافات (Communications between cultures) بدل صراع الحضارات (the clash of civilizations) حسب عنوان أحد كتب صاموئيل هنتنغون (Samuel Huntington). وبناء عليه، يمكن اعتبار علم الكلام دواء لداء الكسل العقلي وخشبة نجاة من المأزق الذي يتخبط فيه الكسالى المقلدون للماضي أو للغرب. بل "إن إحياء علم الكلام وتفعيله وإعادة

فهم العقل والعقيدة آخذين بعين الاعتبار ظروف العصر، أمور قد تكون على الأمد البعيد، أحد المخارج من أزمة العصر، وهو حصار الأمة بين نخبة أخذت علمها من الغرب ويائسة من التراث القديم، وأغلبية تقدم التراث القديم دون أن تجدده"[1]. فسواء تعلق الأمر بالنقل الحرفي والتقليد الأعمى للغرب أو بالنقل الحرفي والتقليد الأعمى للقدماء، فإن كلا النقلين أو التقليدين من طينة واحدة، ولا يحققان حداثة[2]. "ولا فرق بين إنسان يقلد وبهيمة تنقاد"[3]. ولعل حاجتنا إلى علم الكلام تزداد كبرا ونموا وأهمية يوما بعد آخر، بالنظر إلى كون هذا العلم هو وحده القمين بوقف "إمبريالية" التطرف العلماني من جهة، والتطرف الاسلامي الذي يدب في أوصال الحركات الإسلامية المعاصرة التي تلتقط ذبذبات الدعوة الوهابية ـ السلفية "التي تنعدم في تقاليدها الحنبلية أية

---

(1) حسن حنفي، "تجديد علم الكلام: الأسس الدوافع والغايات"، مجلة المنطلق، العدد المائة والعشرون، ربيع ـ صيف 1419هـ ـ 1988م، ص 162

(2) محمد أيت حمو، "جدلية التراث والتجديد في الفكر العربي المعاصر"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز ـ فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، العدد 16 سنة 1428هـ ـ 2009م. من ص 248 إلى ص 274.

(3) أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة بقلم أحمد عبد الحميد غراب، دار الكاتب العربي للدراسات والنشر بالقاهرة، 1387هـ ـ 1967م، ص 185.

مشروعية لأية معارضة فلسفية أو كلامية أو صوفية"[4]. فاستعادة الإرث الكلامي العقلي الضخم، وإحياء الفكر الإسلامي العقلاني الاعتزالي الأشعري واستلهام درره ولآلئه، أصبح ضرورة حيوية في العصر الحاضر "فوحده الفقيه/ المتكلم هو الذي يملك واقعيا الفعالية المباشرة في الحدث الديني في الإسلام، واستمرار غياب هذا التجديد الكلامي الفعال، إنما خدم ويخدم قضية السلفية الحنبلية النقلية المحافظة التي تنفر من كل مظاهر البحث العقلي الكلامي والفلسفي"[5]. فالعقلانية الإسلامية الأصيلة والخلاقة، والتي سبقت ـ حسب بعض الباحثين ـ تنويرية أوروبا أجدى وأفعل من الفلسفة الغربية المعاصرة في منازعة "السلفية ـ النصوصية"، واختيارات الإحيائية الحرفية التي ترفض التأويل الأشعري العقلاني الذي ذهب إلى أبعد مدى مع المتأخرين منهم. و"قد عورض الأشاعرة من طرف الحنابلة لإفساحهم

---

(4) محمد ألوزاد، "معالم الحضور المشرقي ـ السلفي في الممارسة الفلسفية بالمغرب الحديث"، ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 23، سنة 1993، جامعة محمد الخامس، ص 100.

(5) محمد ألوزاد، "في الرشدية العربية المعاصرة: مقاربات "الكشف عن مناهج الأدلة" نموذجا"، مجلة مقدمات، عدد 15، شتاء، 1998، ص 32.

بعض المجال لاستخدام العقل»[6]. فالأطروحات الفلسفية الغربية - والتي لا يرى فيها الإسلاميون المتشددون غير الغزو الثقافي - لا يمكن أن تسد مسد العقلانية الأشعرية والاعتزالية، أو تنوب منابهما في مواجهة الأطروحة النصية، كما ينبه إلى ذلك محمد أركون في هذا النص الذي يخاطبنا فيه قائلا: «لا يمكنك أن تدحض كلام السلفيين المعاصرين بالنظريات الفلسفية الغربية، يمكنك أن تدحضه، بكلام النسق الثاني من التراث الإسلامي ذاته، هذا الشق الذي بتر وحذف أكثر من عشرة قرون بحد السيف. وهذا البتر هو الذي أدى إلى انهيار العقلانية العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي بعد أن كانت قد شهدت صعودا رائعا ومدهشا»[7]. فالنظار من أهل الكلام بمختلف اتجاهاتهم قاموا بمحاولات رائدة وجريئة لعقلنة الدين، وليس لعلمنته كما قد يتوهم البعض. «لقد كتب بعض المعاصرين وصرحوا بأن تعقلن الدين يعني تعلمنه، فرأوا أن علمنة الدين تساوي عقلنته وتعادلها. لكن هذا قول ساذج خاطئ يفتقر للدقة والعمق. وإلا لو كان الأمر

---

(6) «The Ash'arites were opposed by the hanbalites because they allowed some use of reason». Watt (W. Montgomery), *The Majesty That was Islam in The Islamic world; 661-1100*, Sidgwick & Jackson, London, 1974, p. 255.

(7) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، سبق ذكره، ص 275.

كذلك، فكيف نفعل مع دين كالإسلام تمتلئ نصوصه وروحه بالدعوة إلى العقل والتفكر والتفلسف واتباع الدليل والبرهان، وكيف سنسوغ العلمنة في شأنه؟!"[8]. فالأجزاء المبدعة من التراث، والعقلانية الإسلامية الأصيلة والمتسامحة، يمكن أن تتقدم على جبهتين وتقوم بمهمتين: مهمة حصار الإحيائية الحرفية التي ترفض التأويل الأشعري والاعتزالي والرشدي ـ مع العلم أن الاعتزال والفلسفة الرشدية استمرا وانسابا وذابا في الأشعرية ـ ومهمة حصار العلمانية المتطرفة التي أصبحت في "قفص الاتهام" وسقطت من عيون بعض جهابذة الفكر الفلسفي وكبار دارسي التراث، كالمفكر المغربي محمد عابد الجابري، والمفكر المشرقي حسن حنفي، تمثيلا لا حصرا، اللذين ينفيان جدواها لعدم وجود الكنيسة في الإسلام، فما بالك بغيرهم من الذين يرون فيها تطاولا وتجرؤا وقحا وصريحا على الإسلام، إن لم نقل ضلالا مبينا و"كفرا بواحا"! فإحياء التراث الكلامي الغني والمتنوع سيساهم بقسط وافر في الخروج من متاهة التخلف والانحطاط والجمود، خلافا لما تدعيه بعض القراءات الرشدية المشتطة التي تؤكد على سلبية الظاهرة الكلامية. يقول محمد ألوزاد،

---

(8) همايون همتي، "العلمانية والفكر الديني في الفكر المعاصر"، مجلة المنهاج، العدد السادس والعشرون، السنة السابعة، صيف 1423هـ-2002م، ص 55.

وهو يضع نصب عينيه الاتهامات التي يكيلها محمود قاسم للإرث الكلامي دون خجل أو وجل: "بقي أن نتساءل هل للمتكلمين مسؤولية واضحة، ليس في خلق الخلافات، فذلك حق نظري وسياسي مشروع وضروري، بل في خراب الحضارة الإسلامية؟ إن مسؤوليتهم الواضحة تكاد تعد نقيض ذلك، هي مسؤولية في بناء الحضارة الإسلامية"(9).

إن إحياء علم الكلام من الضرورة بمكان لعصرنا الحاضر، لدرجة أن بعض الباحثين المعاصرين يتحدثون عن الآفاق المستقبلية للممارسة الكلامية حسب عنوان المحور الأخير من كتاب "في أصول الحوار" لطه عبد الرحمن الذي ما فتئ يدعو إلى ضرورة تأسيس "علم كلام" جديد لما فيه من خير عميم، ونفع كبير للمجتمع الإسلامي. "ذلك أن هذا "الكلام الجديد" بمواجهته للإشكالات المستحدثة التي يطرحها الخصم طرحا يعتمد فيه أقوى وسائل الإعتراض والاستدلال، يصبح عاملا حاسما في تحديث أدوات المقاربة والتنظير ورفع مستواها الإجرائي وقوتها الإقناعية لدى المفكر المسلم. فهذا الانفتاح الكلامي على الخصوم مناسبة لتأسيس "الاختيار الإسلامي" تأسيسا يكون في مستوى ما أحدث من تحويل في البنيات الفكرية والمجتمعية للإنسان، أي يكون

---

(9) محمد ألوزاد، "في الرشدية العربية المعاصرة: مقاربات " الكشف عن مناهج الأدلة " نموذجا"، سبق ذكره، ص 31.

مبنيا على المعايير والقيم الجديدة التي ابتدعها هذا التحويل الحضاري. وليس في هذا التوجيه القيمي لأنماط الحياة في جملتها ما يبعث على استغراب "الفكرانيين" (الأيديولوجيين) أو استنكار "العلمانيين"، لأن القيم، شاءوا أم أبوا، هي الرصيد الذي يزود مختلف النشاطات الإنسانية، بما فيها مواقفهم المعارضة لهذا التوجيه، بالأسانيد الراسخة التي لولاها لفقدت هذه النشاطات رباطها ووحدتها وتكاملها. فإذا كانت هذه الأسانيد عند "المتكلم" هي المعاني التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، فإنها عند غيره جملة أخرى من المعاني المطلقة التي لا تقل "تدينا" لاختياراته وتوجيهها لحياته وتحكما في مصيره كما عند المتكلم"[(10)].

والخلاصة التي يخلص إليها طه عبد الرحمن، وهو يقلب نظره في دقيق المميزات المنطقية والمعنوية ودقيقها عند النظار المتكلمين دافعا لتهمة البحث العقيم عنهم، كما يردد البعض من السالكين للطريق الأسهل الخالي من أشواك الجهد العقلي والمنطقي والمنهجي، يوردها قائلا: "بذلك يتضح أن من أقوى أسباب الإهمال الذي وقع فيه البحث الكلامي، بل الطمس المتعمد له من لدن البعض، عدم تحصيل المستوى

---

(10) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000، ص 158.

المنطقي والمنهجي الذي حصله المتكلمون في امتلاك وضبط المناهج العقلية، والأخذ بالقويم من الأدلة المنطقية. ولابد لنا من استرجاع بعض محتويات علم الكلام واستعادة بعض الجوانب المنهجية فيه، لأن ذلك كفيل بإثراء قدرتنا على تمثل الدراسات النظرية الحديثة، وبتمكيننا من عدة متينة لتجديد العطاء الفكري الإسلامي"[11]. فالالتحاق بالحداثة لن يتأتى إلا بالوصل مع التراث بدل القطع معه، كما اعتقد بعض التنويريين على المقاس الغربي ـ كسلامة موسى تمثيلا لا حصرا ـ الذين أشاحوا بوجوههم عن الماضي، ورفضوا التراث جملة وتفصيلا، ورأوا في الغرب المثال الذي يحتذى، و"المدينة الفاضلة" التي تبتغى! إذ "ليس كل قديم لا نفع فيه، ولا كل حديث لا ضرر فيه. فقد يتضمن القديم من الإمكانات، ويفتح من الآفاق، ما يجعل فائدته تمتد إلى بعيد الأزمان حتى يبدو كأنه شيء حديث في كل واحد من هذه الأزمان البعيدة. كما أن الحديث، على العكس من ذلك، قد تقل إمكاناته، وتضيق آفاقه، حتى كأنه أشبه بالماضي الميت منه بالحاضر الحي"[12]. فهزيمتنا عقلية قبل أن تكون عسكرية، وآذاننا صماء عن أسلافنا الذين كان الفكر

(11) م.ن.، ص 141.

(12) م.ن.، ص 24.

الإسلامي معهم مسؤولا ورصينا، قبل أن تكون صماء عن أغيارنا. فقد بلغت فعالية العقل عند المتكلمين في الحضارة العربية الإسلامية مبلغا عظيما وشأوا بعيدا لدرجة أن المتكلم المعتزلي الجاحظ يضارع الفيلسوف التنويري فولتير، دون مغالاة، حسب محمد أركون في هذا النص الذي يقول فيه: "يمكن القول بأن العقلانية قد وصلت إلى مستوى رفيع لدى شخصية غنية جدا كالجاحظ مثلا. ولا نرتكب أي مغالطة تاريخية إذا قلنا بأنه يشبه فولتير من حيث محاربة العقائد الدوغمائية أوالخرافية بأسلوب ساخر، مسرحي، رائع بمقياس عصره وإمكانياته. يمكن القول بأن الجاحظ كان عقلانيا كبيرا"(13).

فأين نحن من العقلانية الإسلامية الأصيلة والرصينة، وحوارية متكلمينا، تمثيلا لا حصرا. فلا مفر من دراسة البدايات الأولى لعلم الكلام والنظر العقلي عند المسلمين كما تعلمنا مدرسة مصطفى عبد الرزاق والمستشرق الألماني يوسف فان إيس (Joseph van Ess) في كتاباته القيمة والرصينة. ومن هنا يمكننا الجزم، بأن علم الكلام الذي ساهم في بناء الحضارة العربية الإسلامية قديما، قادر على

---

(13) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، سبق ذكره، ص 286.

استئناف هذا البناء وتجاوزه ـ بكل ثقة واطمئنان ـ حديثا، "باسم الحداثة الفلسفية إذن، والتي دشنها ديكارت بمقالاته في المنهج التي استلهمتها جماعة بور رويال وجعلتها اساسا استنارت به في نظرها للمنطق وفن التفكير، وذلك بعد أن أشفى ديكارت غليل أرنولد بالأجوبة التي أجابه بها ردا على اعتراضاته وأسئلته. باسم هذه الحداثة الفلسفية ينبغي الاهتمام بعلوم الحديث وعلم أصول الفقه وعلم المناظرة وآداب البحث وعلم البلاغة، لما تتضمنه هذه العلوم الأربعة من استشكالات لمسائل المنطق ومن استدلالات فيها وتقريرات وأحكام. لا تدعو الحداثة الفلسفية إلى القطيعة مع التراث كما يتوهم البعض، ولكنها تدعو بالعكس إلى استئناف الاتصال به لاستثماره، تثبيتا للصائب فيه وتقويما للمعوج منه، وتصحيحا للمعتل فيه، وتخلصا من الباطل الذي قد يكون فيه معولين في كل ذلك على ما انتهى إليه الاجتهاد النظري الإنساني اليوم من "حقائق" مقررة و"استشرافات" متطلعة قد يكون فيها للناظر العربي المعاصر علو همته بعد أن كان، لزمن طويل، قصيرها"[14].

(14) حمو النقاري، "منطق مدرسة بور رويال: منهج التبين والبيان أو مبحث المنهج في فجر الحداثة الفلسفية"، ضمن ندوة العناصر الإبدالية والتيمية والأسلوبية في الفكر العلمي، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 116، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، ص 88.

2 ـ الدور المشرقي في الثقافة الأندلسية

لقد كان الحافز الديني هو المهماز المحرك الذي حفز أهل منطقة الغرب الإسلامي للرحلة إلى دار العلم (المشرق). فالرحلة "مسؤولية دينية" على حد قول سعيد بنسعيد العلوي[15]. ولذلك شكلت الرحلات الجسر الرابط للتواصل والتبادل الثقافي بين كلا المنطقتين، وهمزة وصل لعملية المثقافة بينهما. ولا يخفى على الفطن الأريب أننا نروم بالحافز الديني هنا الحج الذي كان العلم يأتي معه، فسواء تعلق الأمر بذهاب الناس للحج أو ملاقاة العلماء، أو إمام من الأئمة الدينيين كسفر المالكيين لمشاهدة إمام دار الهجرة (ض)، فإن الحافز الديني هو الدافع الجائم وراء هذه الرحلات، وهو الذي فعل فعله فيها والسبب الداعي إليها والحامل أو الباعث عليها. بيد أن الأمور قد تغيرت فيما بعد، فحل الحافز العلمي محل الحافز الديني الذي كان عتلة

(15) سعيد بنسعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 12، الطبعة الأولى، 1416هـ ـ 1995م، ص 16 ـ 17 . ويمكن للقارئ الكريم أن يتعرف على الوظائف التي تقوم بها الرحلة في التراث العربي الإسلامي، ومظاهرها المتميزة في الإسلام بالرجوع إلى الصفحات 15- 16-17.

هذه الرحلات، بحيث أصبح الناس يذهبون لإتمام علومهم واستكمال المعرفة أو تنقيحها فقط. فلم يعد الشخص يذهب لغرض ديني فقط (الحج مثلا)، ولا لغرض نفعي فحسب (التجارة مثلا)، وإنما أصبح يذهب ـ علاوة على الغرضين السابقين ـ ليتزود بزاد العلم ويكتسب المعرفة، ويتم نقصه في علم من العلوم. وهذا ما يمكن تسميته بـ"الرحلة العلمية" أو "الرحلة الدراسية".

وهكذا ظهرت رحلة للعلوم اللغوية التي يذهب فيها الأندلسيون للبراعة في علوم اللغة، ورحلة للعلوم الدينية التي بدأ يغلب عليها الاهتمام بعلم الحديث بعد أن لم تكن العلوم الدينية التي تقصد سوى الفقه المالكي من قبل، دون أن ننسى أو نتناسى ظهور أيضا اتجاه للمعرفة الكلامية وعلوم الفلسفة. ويومئ أحد المستشرقين إلى اقتيات الغرب الإسلامي في بدايته من "المائدة المشرقية" التي يستمد منها غذاءه العقلي بنهم وشره، فيقول: "وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام، ومنذ القرن العاشر الميلادي أعني الرابع الهجري، شرع الناس يرتحلون من المشرق إلى المغرب طلبا للعلم"[16].

وليس من المبالغة في شيء القول بأن استمداد الغرب

---

(16) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ص 298.

الإسلامي لنسغه الفكري والثقافي من المشرق، وامتياحه من معينه، يكاد أن يكون قاسما مشتركا وناظماً قاراً بين الباحثين المعاصرين الذين يعترفون بهذا الاستمداد، على اختلاف توجهاتهم ومشاربهم الفكرية. ذلك "أن العلاقة الثقافية الوثيقة بالمشرق عن طريق الرحلات العلمية واستيراد المؤلفات، وتوافد العلماء، أمد الحياة الفكرية في الأندلس بحوافز التقليد والاجتهاد"[17]. وقد نبه صاعد الأندلسي على فضل المشرق الإسلامي على أهل الأندلس في كتاب "طبقات الأمم" الذي يذكر فيه العديد من أسماء علماء الأندلس الذين يروحون خماصا إلى المشرق الذي يؤمونه للتعلم والاستفادة والتحصيل وطلب العلم، ويغدون إلى المغرب بطاناً. هذا الفضل الذي لا ينكره إلا مكابر، ولا يذهب إلا عن غافل. فالأندلس لم تكن قبل الفتح الإسلامي، وانتعاش هذه الرحلات التي تيمم فيها الوجوه شطر المشرق، سوى أرض قاحلة وجرداء من العلوم التي لم يكن لها هناك موطئ قدم قبل هذه الفترة المبشرة، ما عدا بعض الطلسمات كما يخبرنا بذلك صاعد الأندلسي الذي يتحدث عن هذا الفقر العلمي المدقع في بلاد الأندلس، بنوع من المبالغة، قائلا في إحدى

(17) محمد ألوزاد، "الملامح العامة لشخصية ابن مسرة وآرائه"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، العدد السادس، 1982-1983، ص 34.

نصوصه التي نوردها بتحفظ وحذر: "وأما الأندلس فكان فيها أيضا بعد تغلب بني أمية عليها جماعة عنيت بطلب الفلسفة، ونالت أجزاء كثيرة منها. وكانت الأندلس قبل ذلك في الزمن القديم خالية من العلم لم يشتهر عندنا في أهلها أحد بالاعتناء به، إلا أنه يوجد فيها طلسمات قديمة في مواضع مختلفة وقع الإجماع على أنها من عمل ملوك رومية، إذ كانت الأندلس منتظمة لمملكتهم، ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة، إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنين وتسعين من الهجرة. وتمادت على ذلك أيضا لا يعني أهلها من العلوم إلا بعلم الشريعة وعلم اللغة، إلى أن توطد الملك فيها لبني أمية، وبعد عهد أهلها بالفتنة، فتحرك ذوو الفهم والهمم منهم بطلب العلم وتنبهوا لإثارة الحقائق"[18].

وبناء على ما سبق، فالكلام والفلسفة والتصوف، وغيرها من ألوان قوس قزح التراث الإسلامي في الغرب الإسلامي تدين بدين لا يرد للمشرق الذي كانت له أيادٍ بيضاء من العطاء الثقافي على الغرب الإسلامي. وهذا ليس عيبا أو نقصا، بل الاعتراف به خصلة علمية.

ولعل أهم ما ولدته هذه الرحلات التي تحدثنا عنها بين طرفي العالم الإسلامي، والتقاء المغاربة بأساتذة المشرق وسادة العلم هناك، هو الشعور الذي سيتنامى لاحقا بين

---

(18) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، سبق ذكره، ص 155-156.

الأندلسيين بتفوقهم في بعض العلوم حتى على المشارقة. فبدأ الإقلال من الاعتماد على المصادر المشرقية، بحيث أصبحنا نلاحظ اكتفاء ذاتيا في المنطقة أو يكاد. وبدأ أهل الأندلس ينافسون المشارقة، ويلاحظون مثالبهم لدرجة تتبع فيها الناس صاعد البغدادي بنقد كتابه حتى ألقاه في النهر!!! وكأني بحملة القلم في الغرب الإسلامي يكاد أن ينطبق عليهم قول الشاعر:

أعـــلـــمـــه الـــرمـــايـــة كـــل يـــوم
فـــلـــمـــا اشـــتـــد ســـاعـــده رمـــانـــي

ويمكن القول بأن "مشكل الخصوصية قد طرح قديما، سواء على المستوى السياسي أو على المستوى الفكري. وقد مثل استقلال الأندلس والمغرب سياسيا في الماضي تحديا حقيقيا، وفتح المجال أمام تشكل خصوصية متميزة للغرب الإسلامي. على المستوى الفكري يمكن الحديث عن وعي ثلة من مفكري الغرب الإسلامي عامة بمشكل هذه الخصوصية، وقد سبق لابن حزم أن دافع عن خصوصية الفكر الأندلسي مقارنا بينه وبين المشرقي. ونستطيع أن نذكر نص تلميذ ابن رشد أبو الحجاج يوسف بن طملوس "المدخل لصناعة المنطق"، كنص يركز على خصوصية التشكل الثقافي للغرب الإسلامي انطلاقا من رؤية نقدية لمكونات هذه الخصوصية، كما نستطيع أن نشير إلى كتاب "أزهار الرياض" للمقري الحفيد باعتباره يطرح بشكل حاد وجود هذه الخصوصية،

حيث يدافع عنها ويعلي من شأن طابعها العملي. إذ موضوع الخصوصية المغربية ليس بالموضوع الجديد، بل أستطيع أن أذكر في هذا الحوار بذلك النص الهام والخطير لابن فرحون المالكي "تبصرة الحكام في أصول الاقضية ومناهج الأحكام"، والذي يطرح فيه بشكل واضح الخصوصية المغربية والأندلسية في مجال السلطة القضائية، مقارنا بينها وبين التقاليد المشرقية في هذا المجال، ومنتقدا بالخصوص كتاب "الآداب السلطانية" للماوردي المكرس لتلك التقاليد المشرقية"[19]

وتحضرني هنا إحدى النصوص التي تصب في القلب النابض لما نحن بصدد الحديث عنه، مع إثارتها لمشكلة الهوية الثقافية والفكرية للغرب الإسلامي في علاقته بالمشرق حيث يقول إحسان عباس في مقدمته لكتاب "نفح الطيب" الذي تجشم عناء تحقيقه: "كان المقري كغيره من المغاربة يحس بمدى إهمال المشارقة للتراث الأندلسي والمغربي، وكان ذلك الإهمال في القديم للاعتداد بالثقافة المشرقية، أما في عصر المقري، فكان سببه ضعف الثقافة عامة، وحسبك أن تجد لسان الدين ـ وهو من هو في المغرب والأندلس ـ محتاجا إلى من يعرف المشارقة به، ويحدثهم عن أخباره. . . وفي الوقت نفسه كان الكتاب يحقق تبيان الصلة الثقافية بين

---

(19) عبد المجيد الصغير، "حوار العدد"، سبق ذكره، ص 43.

المشرق والمغرب. ولهذا خصص جزءا كبيرا من كتابه للرحلتين: رحلة المغاربة إلى المشرق، ورحلة المشارقة إلى الأندلس والمغرب. . . وبذلك أسعفه مؤلفه هذا على أن يحقق ما قد نسميه "نزعة مغربية"، وهي نزعة لا تقتصر على الرحلة، إنما كانت تشمل نقل التراث المغربي الخالص والأندلسي إلى المشارقة"[20].

3 ـ القرن الرابع الهجري قرن هبوب رياح العقلنة والجدال

يمكن القول، دون خشية السقوط في المبالغة، بأن فترة القرن الرابع الهجري، هو الوعاء الزمني الذي بدأ يعرف ما يمكن تسميته بالسجال والجدال والمناظرة، بحيث أصبحت الأطراف تتنازع موقفا من المواقف، وهذا شيء جديد، وإن لم يكن في المشرق جديد، بل قديما. يقول أحد المستشرقين المشهورين: "كان القرن الرابع في الأندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق، وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها"[21]. وهكذا سيصبح الوازع الثقافي لأول

---

(20) إحسان عباس، مقدمة نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تأليف أحمد بن المقري، تحقيق إحسان عباس، المجلّد الأول، دار صادر، بيروت، 1408هـ ـ 1988م، ص 16-17.

(21) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، سبق ذكره، ص 297.

مرة عاملا له خطورته في النفوس، وعليه يتناظر الناس. فانتقلت المناظرة والمجادلة والمساجلة، وما يدور في فلك هذه المعاني، إلى مرحلة أخرى أصبحت فيها إقناعا عقليا. وهذا ما يشكل ظاهرة في الفكر الأندلسي ويميزه. فالأفكار أصبح لها وزنها، وغدت المساجلات والمناظرات تتأسس في القرن الخامس، وإن كانت بدايتها في القرن الرابع. بل إن محمد ألوزاد يجعل من القرن الثالث الهجري الوعاء الزمني الذي انبثقت فيه الاتجاهات الفكرية، قائلا: "إن نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس يمكن تعيينه زمنيا بالقرن الثالث الهجري، ففي هذا القرن اتجه الفكر الإسلامي في الأندلس نحو تحديد ماهيته وذاتيته، بعد أن مرت عليه فترة طويلة من التبعية المطلقة للمشرق الإسلامي"[22]. وقد حدد محمد ألوزاد أهم الاتجاهات الفكرية التي عرفت انطلاقتها في هذا القرن الشاهد على تصارعها وتنازعها في" (أ) اتجاه تقليدي: متمسك بالتقاليد المالكية العريقة كنموذج في الميدان التشريعي والعقائدي، ويستمد قوته وكيانه الواقعي من مساندة الأمراء والإيمان السائد بين العامة. (ب) اتجاه أهل الحديث: يقر مبدأ الاجتهاد الفردي في الميدان التشريعي عن طريق علم

(22) محمد ألوزاد، "الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، العددان الرابع والخامس لسنتي 1980-1981، ص 149.

الحديث والتفسير وأصول الفقه في حدود مبادئ أهل السنة العقائدية، وهو اتجاه إصلاحي معتدل، دافع دفاعا مريرا من أجل بقائه، ويعبر عن حركة الاستنارة بين الفقهاء. (ج) اتجاه كلامي: ينكر التقليد العقائدي لأهل السنة ويعتبر التشيع والاعتزال صورتين لهذا الاتجاه. وهو يمثل موقفا متطرفا له صلة بالفئات المتذمرة: الأمازيغ، المولدين، الموالي. (د) اتجاه طبيعي: وهو اتجاه ارتبط بممارسة العلوم القديمة التي تلبي تطور البلاط الأموي، والحاجات التقنية المستجدة. لكن هذا الاتجاه سرعان ما التمست فيه الفئات الوسطى في المدن آراء و"تعاليم" فلسفية تحررها من القيود الدينية بصفة عامة"[23]. وقد عزا محمد ألوزاد ظهور الفكر الفلسفي إلى الصراع الذي اعتمل بين هذه الاتجاهات، فكان ثمرته الحلوة. كما حصر أهم معالم هذا الاتجاه الكلامي في التشيع والاعتزال الذي يقول عنه: "وقد صار أكيدا الآن بعد الأبحاث المتعددة، أن الاعتزال لم يكن مذهبا غريبا عن الغرب الإسلامي منذ نشأته في المشرق، وأنه وجد له أنصارا في الشمال الإفريقي، في المغرب والقيروان... وامتزج بالمذهب الإباضي الخارجي الذي أسس دولة في تاهرت سنة 144هـ"[24]. وهل نحتاج هنا إلى التذكير بأن الحرية هي

---

(23) م.ن.، ص 152-153.

(24) م.ن.، ص 165.

شرط انتشار السجال والصراع الفكري. وبالجملة، فقد بدأنا في هذه الفترة نلاحظ تحولات وانعطافات كبرى لا يستهان بها، فلم يعد الإيمان بالدين الإسلامي ساذجا عاطفيا بسيطا يعتمد على التقليد، كما كان من قبل. بل أصبحت تهب عليه رياح جديدة من العقلنة والتفكير، بحيث أصبحنا نلاحظ في الأندلس القناعات الفكرية، ورواج أو شيوع الآراء، و"بدا واضحا أن الرجل الذي كان باستطاعته تقديم حجج عن المذهب الذي يؤمن به، كان أسمى من رجل يحمل مذهبا دون أن يكون في مقدوره تبريره"(25). وهذا كله علامة على التطور. كما أصبحنا نلاحظ أيضا البداية الأولى لانتشار المشائية عبر منطق أرسطو، والتعامل مع العلوم الأرسطية، وكان هذا خاصا بأخص الخاصة، كما يقول المقري في كلامه عن الأندلسيين والعلوم والآداب: "وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظا عظيما عند خواصهم، ولا يتظاهر بهما خوف العامة، فإنه كلما قيل "فلان يقرأ الفلسفة" أو "يشتغل بالتنجيم" أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في

(25) «It Semed clear that the man who could give reasons for a doctrine, he believed was superior to a man who merely held the doctrine, but could give no reason for it». Watt (W.Montgomery) *Muslim Intellectual: a study of Al-Ghazali*, Edinburgh at the University press, 1963, p.160.

شبهة رجموه بالحجارة، أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقربا لقلوب العامة، وكثيرا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت. وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه، وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن على ما ذكره الحجاري، والله أعلم"[26]. كما أصبحنا نلاحظ، علاوة على ما سبق ذكره وإيراده، بعض النـزعات الريبية التي عرفها المشرق قبل ذلك، وناهضها المتكلمون. ولعل الريبية أو الاتجاه الشكي يتجلى في بعض الآراء الفلسفية التي نسبت إلى الرازي الطبيب الفيلسوف، خاصة آراء الدهرية والقول بقدم العالم وقدم النفس، وانتشار أفكار التنجيم، ونسبة القوة في التأثير إلى الكواكب. ومن أهم الشخصيات التي مارست هذه العلوم القديمة (التنجيم، الحساب... إلخ) عباس بن فرناس بن ورداس (ت 274هـ)، وسليم بن أحمد بن أبي عبيدة الليثي (ت 295هـ)... إلخ. كما انتشرت بعض الآراء الأفلاطونية كأدلة على خلود النفس. يقول المستشرق الهولندي دي بور مشيرا إلى العلوم التي كانت لها الحظوة عند المغاربة، قبل أن ترخي الفلسفة بسدولها على المنطقة: "وكانت عناية أهل المغرب محصورة في الرياضيات والعلم

(26) أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المجلد الأول، سبق ذكره، ص 221.

الطبيعي والتنجيم والطب، كما كان الحال في المشرق في أول مرة، وكان الناس يدرسون الشعر والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم، ولم تكن موجة التفلسف الأجوف قد أفسدت عقول أهل المغرب. فحينما حضر عبد الله بن مسرة القرطبي إلى بلاد الأندلس في عهد عبد الرحمن الثالث يحمل الفلسفة الطبيعية أحرقت كتبه أمام عينه"[27]. فقد عرفت منطقة الغرب الإسلامي العديد من الدعاة، كما تخبرنا بذلك بعض المصادر، كالخوارج والشيعة والمعتزلة بالإضافة إلى فرق فقهية مختلفة، ولكن لم يكتب لهم الاستمرار لتأسيس مدرسة ذات إيقاع وتأثير، وهو الأمر الذي غدا من الشهرة واليقين لدى المهتمين المعاصرين بحيث لا يبدو أنه في حاجة إلى مزيد بيان. يقول سالم يفوت: "بخصوص الاعتزال، تجمع المراجع على أن انتشاره في المشرق، كان له صدى، ولو متأخرا، في الأندلس. فالعلماء الأندلسيون الراحلون إلى الشرق، كانوا يحملون معهم أثناء عودتهم إلى الأندلس، مؤلفات لكبار المعتزلة"[28]. ولذلك يمكننا القول بأن الاعتزال، وهو جانب ليس لنا عنه مع الأسف كل المعلومات المنشودة، حتى وإن لم يستطع أن يخلق مدرسة قوية وعنيفة

(27) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، سبق ذكره، ص 298.

(28) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، سبق ذكره، ص255-256.

بنفس القوة التي عرفها في المشرق، فإنه كان كائنا وحاضرا ومؤثرا. فهناك حضور مؤثر وفعال للمعتزلة لا ينكره إلا مباهت، ولا يجحده إلا معاند، رغم أنه يصعب الجزم بأن هذه الأفكار الاعتزالية، ترقى إلى مستوى الفكر الاعتزالي القادر على أن يمارس نفسه بكل وضوح واستقلالية ونضج. ولذلك يجانب دي بور الصواب كثيرا عندما ينفي بالبات والمطلق وجود علماء المعتزلة في الغرب الإسلامي، مشطبا عليهم بجرة قلم. بينما كان من الأجدر والحري به أن ينبه إلى قلتهم وندرتهم، بدل إطلاق الأحكام العامة جزافا، ومسح الطاولة بتهور، عندما يقول: "ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب فقهي واحد، هو مذهب الإمام مالك، ولم يكن فيها معتزلة يعكرون بمذهبهم الكلامي سلام الدين"[29]. فهذا الكلام لدي بور فيه نظر، ولا يجوز أن يؤخذ على إطلاقه. ومن الأسماء الاعتزالية التي يمكن إيرادها في هذا الصدد لمجرد التمثيل: طبيب قرطبي يدعى (أبو بكر بن سلام فريج)، (أحمد بن عبد الله الحبيبي القرطبي)، (عبد الأعلى بن وهب بن عبد الأعلى ت 260هـ)، (خليل بن عبد الملك المعروف بـ "خليل الغفلة")، (أبو بكر يحيى بن يحيى المعروف بابن السمنية ت 315هـ)، (عبد الله بن عمر بن أبة)، (عبد الله بن مسرة) والد محمد بن مسرة. . . وغيرها

---

(29) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، سبق ذكره، ص 298.

من الأسماء الأخرى في سماء الاعتزال الملبدة بالغيوم. "لأن الاعتزال لم ينتشر بقوة في الأندلس... فقد بقيت الأفكار الاعتزالية محصورة في أفراد معدودين ومحدودين. بل تم تناقلها أو تدارسها أحيانا، على سبيل الفضول المعرفي فقط، وهذا ما يفسر لنا ظاهرة وجود فقهاء مالكيين على دراية تامة بأفكار المعتزلة، وعلى علم جيد بها"[30]. ويحضرني هنا حديث ابن رشد الذي تعذر عليه التعرف على كتب المعتزلة والتملي بمدوناتهم والاستمتاع بمصنفاتهم في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة"، الذي يتحدث فيه عن الفرق الكلامية، كالأشعرية والحشوية والصوفية والمعتزلة، التي يصفها كلها بـ "الفرق الضالة" كما هو دأبه وديدنه في كل مؤلفاته التي يأبى إلا أن يركب فيها جناح الاستعلاء على المتكلمين[31]. وهذا ما ينتصب دليلا لنا على عدم الانتشار الواسع للاعتزال في الأندلس، دون أن نتأدى إلى نفي هذا الانتشار. فصحيح أننا كما يقول سالم يفوت "لا نكاد نعثر على مؤلفات أندلسية في

(30) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، سبق ذكره، ص 257.

(31) أنظر: ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والعمل، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، آذار/مارس، 1998، ص 118.

علم الكلام، كما لا نكاد نقف في الأندلس على مذاهب لها نفس القوة التي كانت لمثيلاتها في المشرق"[32]. ومع ذلك، فإن هذا القول لا يجحد ولا ينفي "انتشار الأفكار الكلامية ورواج بعض المذاهب التي لها علاقة بكبريات المسائل الدينية والعقدية. فقد كان الأندلسيون على اطلاع واسع بأهم الأفكار والتيارات الكلامية الرائجة في السوق المشرقية"[33]. وحتى لا يكون كلامنا فضفاضا، ويبقى حديثنا عائما، فقد اخترنا اسما وازنا من الأسماء اللامعة في سماء الاعتزال في الأندلس، وهو ابن مسرة القرطبي، المتوفى سنة 319 هـ، الذي يعتبر من الشخصيات النادرة والمغمورة والمجهولة نسبيا بسبب فقداننا لكتبه، وأهمها "كتاب التبصرة"، و"كتاب الحروف" و"كتاب توحيد الموقنين"... إلخ. وهذا ما يجعل الباحث في فكر ابن مسرة يقتصر على شذرات مبثوثة هنا ومتناثرة هناك في كتب الخصوم التي تفتقر إلى الموضوعية والنزاهة ـ إلا في ما ندر ـ مما يتعذر معه استخلاص وجه الحق وتقديم تأويلات قطعية. فالمذاهب تعرف من أهلها لا من خصومها، والباحث المنصف هو الذي يربأ بنفسه أن يحاكم الكل بالجزء أو يحل الخصوصي محل العمومي. فابن

(32) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، سبق ذكره، ص 317.

(33) م.ن.، ص 317.

مسرة الذي عاش في أواخر القرن الثالث الهجري يمثل البوادر الأولى، والإرهاصات الجنينية، والتباشير المبكرة للنظر العقلي في الغرب الإسلامي، ولذلك فهو قوي الصلة بجنس القول الكلامي، وصلته بهذا الأخير تعني صلته برافد معين هو المعتزلة الذين يسايرهم ويندمج معهم، وهذا ثابت في ما نسب إليه، وارتضاه من اختيارات. صحيح أن الباحثين المعاصرين كلهم إلا قليلا يعتبرون حركة ابن مسرة صوفية غنوصية، ذات طابع شيعي ومنحى إسماعيلي لدرجة حدت ببعض المهتمين به إلى اعتبار ابن عربي تلميذ المسرية، كالمستشرق الإسباني المشهور أسين بلاثيوس (Asin Placios) مؤلف كتاب ابن مسرة ومدرسته (Ibn Masarra y su Escuela) الذي اعتبر ابن عربي النتيجة المنطقية للحركة المسرية! ولكن صحيح أيضا أن المصادر تخبرنا بأن ابن مسرة كان يقول بالقدر والاستطاعة والتأويل والوعد والوعيد. وهذه الآراء والاختيارات كلها تحيل بوضوح وقوة إلى التزام ابن مسرة بمدرسة كلامية معينة هي المدرسة الإعتزالية، ويلتزم أكثر بقضايا العدل لدى المعتزلة الذين يلقبون ببعض هذه الإختيارات كالقدرية، أو الوعدية والوعيدية،... إلخ. فمرحلة ابن مسرة بالنسبة للفلسفة الأصيلة هي من الأهمية بمكان، لأنها تمثل صلة وصل بين المغرب والمشرق، والتي ستؤثر، بدون شك، في السير العام للفلسفة في الغرب الإسلامي. فالمصادر تخبرنا عن رحلة ابن مسرة إلى المشرق،

والتقائه بأساتذة هناك، بالرغم من أنه ليس لدينا الآن ما يؤكد أن ابن مسرة تتلمذ فلسفيا على شخص معين، أو أن ابن مسرة يتبع مدرسة بعينها في المشرق، كمدرسة فيلسوف العرب التي كانت منتشرة. وبهذا المعنى، فابن مسرة يعتبر إحياء للنموذج المشرقي في المغرب، ومن المتكلمين الأوائل الذين قام علم الكلام على أكتافهم. ولعل ما يؤرقنا ويحز في أنفسنا ويولد عندنا شعور المرارة والأسى، هو أننا ما زلنا إلى اليوم نجهل الجم عن شخصيات الاعتزال لندرة المعلومات وعدم توافر الكتب المنسوبة إليهم، مما يطرح مشكلة المصادر. فالوثائق ما زالت مطمورة، والحقائق ما زالت مغمورة. وما هو مؤكد لدينا اليوم هو أن الاعتزال، كاتجاه له رواده الذين ينبغي الرجوع إليهم، لم يستطع خلق مدرسة اعتزالية قوية بالغرب الإسلامي. بل إن الأسماء التي قمنا بتعدادها وحشرها آنفا في خانة الاعتزال ـ وهي أسماء متواضعة وبدايات محدودة إذا ما قورنت بوضعية الكلام آنذاك في المشرق ـ يمكن ملاحقتها من زمرة المعتزلة بدون هوادة أو ملاينة، متى أشهرنا في وجوهها سلاح الأصول الخمسة التي لا مناص من القول بها لاستنهال نعت المعتزلة بهامة مرتفعة ورأس شامخة، حسب نص الخياط: "وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في الإنسان

هذه الخصال الخمس فهو معتزلي"[34]. فالصرامة في التحديد تؤدي بنا إلى الصرامة في الإقصاء، لأن هناك من مذاهب اعتزالية بقدر ما هناك من معتزلة، لكن الأمر أقل حدة بالنسبة للأشاعرة. ولذلك فالأسماء الاعتزالية التي مثلنا بها سابقا تصبح موضع مراء متى حاكمناها بهذه الأصول الخمسة مجتمعة، وتتوقف عن أن تشكل مدرسة اعتزالية، أو متلونة بلونها متى أخضعناها لـ"قوالب" و"أوثان" الأصول الخمسة التي تلملم أجنحة المعتزلة وتجمعهم حول طبق شهي، لأنها لم تتنفس من أصول الطقس الاعتزالي ملء رئيتها، إلا بعض هذه الأصول دون البعض الآخر!وهذا يعني أن النسق الإعتزالي مع ابن مسرة وغيره ظل مهلهلا وهشا يتميز بضبابية محتواه وهزالة ملامحه.

وصفوة القول: إن الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي لا تفهم ولا تدرك إلا بفهم وإدراك التيارات التي ظهرت في المشرق، لأن الكلام في الغرب الإسلامي لم يصلب عوده ويشتد ساعده صلابة عود الكلام الذي أناخ بكلكله وأرخى بسدوله على المشرق الذي عز وبز الغرب الإسلامي في هذا العلم. فكل الآراء التي نسبت إلى ابن

---

(34) أبو الحسن الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، تحقيق نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة 1344هـ-1920م، ص 126-127.

مسرة هي امتداد واستمرارية واستعادة وأصداء لآراء شاعت وذاعت واكتسبت شهرة أعظم وأوسع في المشرق، مع فارق نوعي وكيفي وكمي كذلك. فمحاولة ابن مسرة ـ وبالرغم من إشادتنا بها كشكل من أشكال حضور الاعتزال في الغرب الإسلامي ـ تبقى ضعيفة ومحدودة، ولا مجال لمقارنته مع أئمة الاعتزال في المشرق الذي عرفت اتجاهاته حياة واستمرارية وامتدادا في منطقة الغرب الإسلامي!

4 ـ انتشار الأشعرية في الغرب الإسلامي وسريان الرشدية فيها

لقد انسابت الأشعرية من المشرق إلى المغرب كسلسبيل عذب نهل منه هذا الأخير، بفعل التلمذة الحقيقية والمجازية على المشرق. ونقصد بالتلمذة الحقيقية هنا، أن المغاربة تتلمذوا على المشارقة مباشرة، وجلسوا إليهم، وأخذوا عنهم. أما التلمذة المجازية فنروم منها عدم تجشم المغاربة عناء الرحيل إلى المشرق والتقائهم بالمشارقة وجها لوجه، بل اطلاعهم على الأسفار والمصنفات التي وصلت إلى المغرب ثم الأندلس. فالمذهب الأشعري بدأ في الظهور مع بداية الدولة المرابطية، لينتصر تدريجيا مع الدولة الموحدية في المغرب إلى غير رجعة. وهكذا ذاعت الأشعرية مثبتة أقدامها، ومرسخة اختياراتها. فالدور الديني في منطقة الغرب

الإسلامي، لا يقل أهمية عن الدور المشرقي فيها، لأن معرفة علم الكلام والفلسفة في العصر الوسيط تستلزم قراءة الدين الذي هو المدخل لكليهما، تماما مثلما أن مدخل الفلسفة المعاصرة هو العلم. فالغرب الإسلامي عرف عقيدة ومذهبا واحدا ووحيدا خلافا للمشرق الذي عرف تنازع التيارات المختلفة والمتعددة (الخوارج، الشيعة، المعتزلة، أهل السنة الأشاعرة، الحنابلة. . . إلخ). ناهيك عن النـزعات التشريعية. فإذا كان العلم هو المدخل للفلسفة المعاصرة، فإن المدخل بالنسبة للغرب الإسلامي يقتضي معرفتين اثنتين فقط، لا ثالث لهما:

أولا: فهم المالكية أو المذهب المالكي الذي ترسخ وتجذر، "وللفقه رونق ووجاهة، ولا مذهب لهم إلا مذهب مالك"[35].

ثانيا: المذاهب العقدية التي انتشرت في المنطقة.

وإذا كان المستشرق الهولندي دي بور قد زعم بأن "المفكر الحر" كان أكثر أمنا وطمأنينة في المشرق منه في المغرب، عندما قال: "كانت مشكلة المفكر الحر إزاء الدولة

---

(35) أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المجلد الأول، سبق ذكره، ص 291. ويمكن للقارئ الكريم التوسع في مسألة انتشار المالكية في الأندلس بالرجوع مثلا إلى كتاب ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، تأليف سالم يفوت، سبق ذكره، ص 93 وما بعدها.

وإزاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدة في المغرب منها في المشرق"[36]، فإننا نقول بأن صفة "المفكر الحر (The free thinker) لا تنطبق على حملة اليراع في "الإبستيمي الوسطوي" سواء تعلق الأمر بالمشرق أو بالمغرب، فالأمر سيان! بالرغم من عدم نكراننا لبراعة المغاربة في علم الفروع أكثر من علم الأصول التي لم يبرز فيها نجمهم، واتسام الوضعية العلمية والفكرية في المشرق بالتنوع والتعدد في المدارس والاتجاهات والمذاهب والملل والنحل والتأويلات وكل ما يدور في فلك الاختلاف المحبوب في المشرق لأنه رحمة، والمبغوض في المغرب لأنه تفرقة!وهل نحتاج هنا إلى القول والتذكير بصورة الحالة الفكرية للغرب الإسلامي بعيون أبنائه الذين رحلوا إلى المشرق ورجعوا إليه، هذه الصورة التي أقل ما يمكن أن يقال عنها، أنها يرثى لها. فبقي وصف ابن مخلد (ت 276هـ) أهل الأندلس بكونهم "أهل جهل وغباوة"، وأبو بكر بن العربي (ت 543هـ) تحدث عن مرارة غربته التي اكتوى بنارها بين بني جلدته من الجهلة المحيطين به والذين يقبلون على القشور ويأنفون من اللباب، وأبو بكر الطرطوشي رفض فكرة العودة إلى بلده التي اقترحها عليه ابن العربي بسبب فشو التقليد والنفور من كل جديد وكثرة الجهل وقلة العقول!وأبو الحجاج يوسف بن طلموس

(36) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، سبق ذكره، ص 299.

(ت 620هـ) ذهب إلى أن مستوى علماء الأندلس الذين ناصبوا العداء للمنطق يوجد على قدم المساواة مع مستوى الدهماء والعوام الذين جعلوا من التقليد والتعصب وبغض الاختلاف مخدة الريش المريحة التي يضعون فوقها رؤوسهم! وهذه الصورة التي رسمها علماء الغرب الإسلامي من الذين رحلوا إلى المشرق لبلدهم صورة لا يحسد عليها، ولا تختلف عن الصورة التي نجدها في مرآة غيرهم من أهل المنطقة الذين بقوا بين ظهراني أهلهم مثل الإمام الشاطبي الذي أنزل في بلده منزلة أهل الغباوة والجهالة!كما لا تختلف أيضا عما جاء على ألسنة غير المغاربة ـ سواء رحلوا أو لم يرحلوا إلى المشرق ـ من المشارقة، مثل المقدسي (ت 380هـ) الذي يروي عن أهل الغرب الإسلامي قولهم "لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ مالك!" فالتقاطع والتناغم السعيد يطبع ألوان هذه اللوحة المتجانسة التي أبرز معالمها علماء المشرق والمغرب من الذين رحلوا أو لم يرحلوا إلى المشرق!والذين تذمروا من ضيق الأفق الفكري لفقهاء عصر المنطقة، فكلهم يتفقون على "كلمة سواء"![37].

(37) يمكن للقارئ الكريم التدقيق في قسمات هذه اللوحة بالرجوع إلى كتاب: تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، تأليف عبد المجيد الصغير، سبق ذكره. وبالتحديد الفصل الأول المعنون بـ (حول المضمون الثقافي للغرب الإسلامي من خلال " المدخل لصناعة المنطق" لابن طملوس)، من الصفحة 9 إلى الصفحة 48.

وحتى لا نبتعد قليلا أو كثيرا عن الخطة المرسومة لهذا العرض، نقول بأن كتب ابن رشد ـ تمثيلا لا حصرا ـ لكي تفهم لا مناص من فهم المذهب الأشعري. والسؤال الجدير بالطرح والإثارة في هذه المناسبة هو: ألا يمكن الحديث عن ذوبان أو سريان أو استمرارية ما لفلسفة ابن رشد في منطقة الغرب الإسلامي؟

إن الهاجس الذي استبد بنا هنا، هو نقد الفكرة السائدة والشائعة عن المذهب الرشدي والقائلة بأنه مذهب انتهت معه الفلسفة. وهي الفكرة التي غدت من البداهة إلى حد أن التصريح بها أصبح من قبيل الإطناب أو يكاد، رغم مجانبتها للصواب، وبعدها عن جادة الحق. فقد جرت العادة بين العديد من الباحثين المعاصرين أن يعتبروا ابن رشد آخر فلاسفة الإسلام، وبوفاته تم إعلان نهاية الفلسفة في الغرب الإسلامي. وهذا الاعتقاد الشائع، أو الموقف الإجماعي غدا من الشهرة بحيث أصبح عائقا إبستمولوجيا في الدراسات الفلسفية الجادة والرصينة. فهل فعلا يشكل الشارح الأعظم الحلقة الأخيرة في سلسلة فلاسفة الإسلام؟ أم أن الأمر يحتاج إلى تصحيح وتلطيف وإعادة نظر؟

إننا نعتقد أن دعوى انتهاء الفلسفة مع ابن رشد ـ وهي من أعجب ما يقال، من غير أن يوجد من يخالف في المقال ـ هي دعوى باطلة وعرية عن البرهان لا يطمئن إليها القلب، ولا تسكن إليها النفس. فالفلسفة لم تنته مع الشارح القرطبي،

لأنها استمرت في الغرب اللاتيني الذي ظهر فيه الرشديون اللاتينيون، والسيناويون اللاتينيون... من جهة، ولأنها ذابت وانصبت في الدين عبر سيادة التصوف من جهة أخرى. وحتى لا ينصرف الذهن إلى أية معاني غير صحيحة، فإننا نقول بأن المرام هنا هو الفلسفة الإشراقية التي استمرت بعد ابن رشد في إيران تدقيقا. وقد دافع عنها المستشرق المقتدر هنري كوربان وتلامذته. ومن أعلام هذه الفلسفة التي اتخذت شكل الحكمة العرفانية الإلهية (Theosophia): ميرداماد والملا صدرا صاحب "الأسفار الأربعة" المعروف بالشيرازي (ت 1050هـ ـ 1460م)، وجعفر كاشفي في مطلع القرن التاسع عشر،... إلخ). فالفلسفة في السياق السني لم تمت بوفاة ابن رشد أو ابن خلدون من الجانب التاريخي، لأنها استمرت في المشهد الشيعي، وظهر فلاسفة شيعيون لامعون لا نعرف عنهم شيئا. وقد اهتم ماسينيون وكوربان بالفلسفة في العالم الشيعي. فاهتم ماسينيون بالفلسفة الشرقية (الحلاج)، وأعطى كوربان الدليل بأن الفلسفة وجدت بعد ابن رشد في إيران التي لها شرف حمل مشعل هذه الفلسفة بعد الشارح الأكبر. فقد حققت الفلسفة في إيران عدة ثورات مذهبية. فالفلسفة لا تنتهي، وحتى وإن كان عليها أن تتوقف أحيانا، فإنها لا تتوقف إلا لتبدأ من جديد. بيد أن استمرار الفلسفة بعد ابن رشد لم تكن حكرا على منطقة الغرب اللاتيني، ولا وقفا على منطقة إيران، بل استمرت أيضا في منطقة الغرب

الإسلامي التي هي جغرافية كلامنا، مع متكلمنا الفذ أبو الحجاج يوسف المكلاتي في كتابه العمدة "لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول". فالمكلاتي ليس صورة أندلسية للمشرق، مطابقة للأصل، يقتصر على ترديد آرائه. بل هناك مكامن الخصوصية في كلامه، واستحضارها أو على الأصح. وضع اليد عليها، هو وحده القمين بأن يعصمنا من التضحية بها. فأوجه التشابه بين المكلاتي والغزالي - مهما كثرت - لا يعني أنه امتداد واستمرار له، لأن أوجه الاختلاف بينهما - مهما قلت - تجعل من المتعذر الحديث عن تبعية آليه أو استمرار مطلق واقتفاء أعمى، دون أن ننسى أو نتناسى ما للانسياق وراء البحث عن مظاهر ربط اللاحق المغربي بالسابق المشرقي - متى تجاوز حده - من مؤاخذات ومثالب!فإذا كانت غاية المرام من كتاب "تهافت الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي، مالئ الدنيا وشاغل الناس، هي الإبانة عن عجز العقل في الإلهيات الذي هو مدار كتابه العمدة في موضوعه، والذي يتأرجح بين مسائل يبطل فيها مذاهب الفلاسفة تارة، ومسائل يعجزهم فيها عن الوفاء بمذاهبهم مرة، ومسائل يلبسهم فيها طورا آخر، فإن غاية المرام من كتاب "لباب العقول" للمكلاتي هي "الإثبات" الذي استعاض به عن "الإبطال" و"التعجيز" و"التلبيس"، وهو الثالوث من المفاهيم الأثيرة والمركزية والمتكررة في كتاب "التهافت" للغزالي حد التخمة. ولذلك، فالمكلاتي لم يحتذ

الغزالي في نقده للفلسفة حذو النعل بالنعل، بل تعداه وتجاوزه في بعض الأحيان التي رام فيها ـ وعلاوة على نقد الفلسفة ـ "نقد النقد الذي تراكم ضد الفلسفة، وكأنه يسعى لتلخيص الرد على الفلسفة من التصديقات المتهافتة، والاحتفاظ فقط بما هو يقيني أو يكاد، على غرار فعل ابن رشد، في الجوامع، وخاصة ما بعد الطبيعة، الذي وظفه المكلاتي توظيفا حسنا"[38]. وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أن المكلاتي جعل من الموضوعية والنزاهة والحقيقة ضالته التي ينشدها، خلافا لما تدعيه بعض الدراسات المسكونة بإرادة إبراز كون فكر المكلاتي اتبع خط سير لا يختلف ـ في النقير ولا في القطمير ـ عن الذي سار فيه فكر الغزالي، فأخرجت ـ أي هذه الدراسات ـ كتاب "اللباب" تخريجا غزاليا رغم كونه يند عن مسالكها، وكفت بذلك نفسها شر القتال! "لا ينطوي 'لباب العقول...' على التناظر مع الفلاسفة المشائين فقط، ولكنه يحتوي أيضا تناظرا مع من ناظر هؤلاء الفلاسفة من النظار المسلمين، أي مع المتكلمين الذين حاولوا، قبل المكلاتي، الرد على الفلاسفة والتقصي عنهم في بعض من المسائل الفلسفية. لا يعترض المكلاتي

---

(38) أحمد العلمي حمدان، استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة: الكتاب الأول: مقدمات، مواضع، ونماذج، الجزء الثاني، سبق ذكره، ص 737.

على تدليلات الفلاسفة، ولا على اعتراضاتهم على من اعترض عليهم، ولكنه يعترض أيضا على من اعترض على الفلاسفة بطرق غير مشروعة وغير مسموعة. إنه هنا وكأنه ينصف الفلاسفة مما أوخذوا به بغير وجه حق، ودون أن يعني ذلك أنهم غير مؤاخذين فعلا"[39]. وتبعا لذلك، فنحن نعتقد جازمين بأن شخصية المكلاتي لها قسماتها البارزة المميزة، فكلامه في الأندلس تلون بلون خاص ينبغي البحث فيه عن مظاهر الخصوصية والتفرد والتميز من الكلام المشرقي. فالفكر الكلامي في الأندلس عرف ريحا جديدة من النظر أمكنه من الانتعاش والسمو، حتى كاد أن يضارع أو يضاهي ذلك الذي كان عليه المشرق، وهو انتعاش مكنه من أن يسير في اتجاه رشدي أكثر! "فمسائل المكلاتي تتكون، في جلها، من عرض مذاهب وحجاج الفلاسفة، وردود الغزالي وغيره عليها، وكشف مواطن الضعف والفساد في هذه الردود أحيانا، وسوق الرد الصحيح الذي يرتضيه، وإثبات المذهب

(39) حمو النقاري، "اللعب النظري بالقياس: منهج أبي الحجاج يوسف المكلاتي في الرد على الفلاسفة في علم الأصول من خلال كتابه: "لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول""، ندوة الفكر العلمي في المغرب: العصر الوسيط المتأخر، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 104، جامعة محمد الخامس، الطبعة الأولى، 2003، ص 27.

الحق في المسألة، والاحتجاج به بعد إبطال مذهب الخصوم. . . وهو، فيما يعرض من مذاهب الفلاسفة وحجاجهم، يضيف اللحظة الفكرية التي انتهى إليها، فيسوق دعم ابن رشد وتصحيحه لمذاهب السابقين، ورده لردود الغزالي عليه. وهو، فيما يرد من ردود غيره على مذاهب الفلاسفة وحجاجهم، يعتمد الردود الرشدية على الغزالي وغيره من المتكلمين، ويعتمد أدوات ابن رشد التي ميزت قوله في تهافت التهافت، وخاصة فحصه الدلالي وتمييزه بين الأقاويل في الصدق»[40]. ولذلك، فالمكلاتي له مظهران أو وجه وقفا (كما يقال عن قطعة النقد الواحدة): وجه أول غزالي نفخ فيه بعض الباحثين المعاصرين ـ كالباحثة المشرقية فوقية حسين محمود ـ الذين لم يرون غيره، ووجه ثاني رشدي أغمطوه حقه. ونذر بعض الباحثين المعاصرين ـ كالباحث المغربي أحمد العلمي حمدان ـ أنفسهم لرد الاعتبار إليه. هذا الوجه المتعلق بمناصرة ابن رشد ظل مسكوتا عنه ومغبونا في كل الدراسات السابقة التي جريا منها وراء الأشباه والنظائر، ورزوحا منها تحت إشكالية تأريخ للأفكار يهيمن عليها هوس رصد الاستمرار والاتصال،

---

(40) أحمد العلمي حمدان، استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة: الكتاب الأول: مقدمات، مواضع، ونماذج، الجزء الثاني، سبق ذكره، ص 737-738

جنحت إلى ربطه جملة وتفصيلا باختيارات الغزالي بالمشرق، واعتبار هذا الأخير أصلا له. وكأن المكلاتي كان فعلا ابنا بارا للغزالي لا يخرج عن كل أفكاره صحيحها وسقيمها، ويلتزم بجميع آرائه قويها وضعيفها. وفي هذا الادعاء ما فيه من تجاهل للموضوعية، وتجن على هذا المتكلم الفذ الذي لم يكن وفيا لكل اختيارات الغزالي إلا نصفها من السمين دون الجزء الآخر من الركيك والغث، تماما مثلما كان أيضا وفيا لجميع اختيارات ابن رشد إلا نصفها من الحنطة دون الجزء الآخر من الزؤان. فلا الوجه الغزالي يستغرق كلام المكلاتي بكامله، ولا الوجه الرشدي ينبغي نكرانه!لأن تطابق جل أو جزء من مسائل مذهبي المكلاتي وابن رشد لا ينبغي إلغاؤه لصالح تبعية المكلاتي للغزالي في جل أو جزء من مسائل مذهبيهما كذلك. فالمكلاتي أسس لنفسه قولا يحاور كلا التيارين الرئيسيين في الفلسفة الإسلامية من موقع لا يكرر ويعيد نفس آراء الغزالي التي رد جلها أو جزءها! ولذلك أظهر المكلاتي في تناوله للكثير أو القليل من المسائل نوعا من العقوق للغزالي، ونوعا من عدم الرضا والارتياح إلى موقفه، متخذا وجها آخر وملامح جديدة. وفي هذا الأمر ما فيه من شق طريق مخالف لذلك الذي سار فيه الغزالي، وفيه أيضا ما فيه من سعي دؤوب نحو استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة. هذا النقد الذي يتزيا بزي محلي ويتلون

بألوانه، ويتصف بجملة من الخصائص النوعية والمميزات المحلية الراجعة إلى عامل الجغرافيا ومعطيات التاريخ.

إن التركيز على الوجه الرشدي المظلوم من وجهي المكلاتي، يعني اكتشافه، وبالتالي كشفه، وإخراجه إلى واضحة النهار، بإبراز الاختيارات الرشدية التي يستند إليها، والتي هي ـ بمعية الاختيارات الغزالية ـ أسس النسق الكلامي بكامله للمكلاتي الذي يبلور مشروعا كلاميا ذو مطامح فلسفية. "على أن المكلاتي، قد يفسد حجاج الغزالي ويأخذ بابن رشد، أو يفسد حجاج ابن رشد ويأخذ بالغزالي، دون أن يفصح عن حقوق هذا أو ذاك، أو ينسب المذاهب لأصحابها، إلا حين يتعلق الأمر بابن سينا، فالمكلاتي ينسب إليه القول في أكثر من مناسبة"[41]. ففلسفة ابن رشد انسابت في كلام المكلاتي جنبا إلى جنب مع سريان فلسفة الغزالي في كتاب "اللباب" الذي يشي تحقيقه من طرف فوقية حسين محمود ومقدمتها بتصميم مبيت على سلب أية خصوصية له. هذه المقدمة التي فوتت علينا فرصة تذوق أوجه الاختلاف بين المكلاتي والغزالي من جهة، وأوجه التماثل بين المكلاتي وابن رشد من جهة أخرى. فقد كان لهذا الثنائي العملاق ـ الغزالي وابن رشد ـ أثر واضح في تفكير المكلاتي، وفي الوجهة التي اتخذها في مؤلفه النفيس،

(41) م.ن.، ص 338.

لدرجة تجعلنا ننظر إلى الاتجاهات الكلامية والفكرية السابقة في الغرب الإسلامي باعتبارها مقدمات وبدايات متواضعة جدا لمرحلة انتقل فيها هذا الفكر الكلامي المتناثر هنا وهناك، إلى تجربة أعمق وأخصب أتاحت له بلوغ مستوى البناء المنطقي المتماسك مع المكلاتي الذي انفعل وتفاعل بالفلسفة انفعالا وتفاعلا كبيرا، ووظف منطق الفلاسفة الأرسطي الذي لم يسلم من أسره. "مناظرة المكلاتي للفلاسفة مناظرة جرت على أصول أهل الفلسفة لا على أصول أهل "آداب البحث والمناظرة" التي اختصت بها المعرفة الإسلامية ـ العربية واحتوتها مصنفات "الجدل" و"أصول الفقه".... لم يسلك أساليب المناظرة وآداب البحث التي كان للأصوليين فضل تحريرها وضبطها، وإنما سلك منهج الفلاسفة المناطقة "لاعبا" وفق قواعد النظرية القياسية الأرسطية التي رسخها فلاسفة الإسلام بدءا من أبي نصر الفارابي في الحقل الثقافي الإسلامي ـ العربي. وقد كان هذا ـ اللعب النظري ـ دليل ائتسار بالفلسفة لا دليل انتصار عليها"[42]. فالمكلاتي استخدم معيار المنطق في الإختيارات التي شاءها وارتضاها، مميزا بين الخالص والبهرج، أو بين

---

(42) حمو النقاري، "اللعب النظري بالقياس: منهج أبي الحجاج يوسف المكلاتي في الرد على الفلاسفة في علم الأصول من خلال كتابه: "لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول""، سبق ذكره، ص 26-28.

ما هو يقين وما هو ظني. فجاء تفكيره متسم بنزعة فلسفية عميقة، فهو يشرئب بأعناقه أكثر من الغزالي إلى قول برهاني ويقيني أقوى، دون أن يظل أسير الحجاج الجدلي كما يتجلى لنا من خلال موقفه من السببية تمثيلا لا حصرا. ولذلك لم يجد غضاضة أو حرجا في أحيان جمة من حشر الفلاسفة والمتكلمين في زمرة " النظار" مستعملا أدواتهم، ومستخدما مفاهيمهم، وموظفا مسالك دلائلهم. "ورغم أنه يعبر أحيانا عن الفلاسفة بما هو اسم لهم، ولا يتعداهم لما يعمهم وغيرهم، ويخص المتكلمين بلفظ النظار، إلا أن قصده لعجن معطيات النظر، كانت فلسفة أو كلاما، لا يخفى"[43].

وهل نحتاج هنا إلى التذكير بأن الخوض في علم الكلام لا يجعلنا أمام مناخ فكري واحد، خصوصا إذا استحضرنا هنا التمييز المشهور بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين. فالكلام المتقدم كان كلاما ـ ككل كلام بالطبع ـ يسعى إلى دعم النص الموحى في جانب عقدي. وهذا الدعم كان يؤسس على أساس فلسفة طبيعية يقودنا الأخذ بها حتما إلى دعم الوحي حسب تصور المدارس في تباينها، بحيث أن عدم الأخذ بتلك الفلسفة الطبيعية يحول بيننا وبين أن ندعم

(43) أحمد العلمي حمدان، استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة: الكتاب الأول: مقدمات، مواضع، ونماذج، الجزء الثاني، سبق ذكره، ص 78.

الوحي بيد أن دليل الدعم الذي كان فلسفة طبيعية مع المتقدمين لن تبقى له تلك الحظوة وذلك النفوذ في الكلام المتأخر الذي أصبح الدليل فيه هو المنطق الأرسطي بمقاييسه، أي بصوره. بحيث أن نبني دعما لتصور ما للعقيدة بقياس ما يبطله علينا الغير لا يؤدي حتما إلى بطلان العقيدة، وبناء قياس ما لدعم بنود العقيدة، لا يبيح له أن يكون وحيدا في دعمها. بل قد تتعدد المقاييس والصيغ الصورية في دعم نفس المطلب (العقيدة)، فإذا أبطل واحد منها قام الآخر بمهمة الدعم، إذ ليس المطلب رهينا بواحد من تلك الصيغ الصورية، فقد تبطل تلك الصورة ويبقى المطلب قائما ندلل عليه بصيغ صورية أخرى، فلا بطلان للمدلول إذن ببطلان الدليل. فالكلام المتأخر فعل فيه القول الفلسفي فعلا قويا بحيث شكله على غير تشكيل الأول، وأصبحنا لا نميز تمييزا دقيقا بين ما هو كلامي وما هو فلسفي معا، ونعجز أن نضبط معايير القول الكلامي الذي عرف امتزاجا صارخا في تفاوت القول الفلسفي المشائي تسرب لجنس القول الكلامي، وبدأت دلالات الألفاظ التي صاغت الإشكالات الفلسفية تفعل وتنفعل بدلالات الألفاظ التي صاغت وبلورت الإشكالات الكلامية. بل إن الكلام المتأخر اغتنت مقالاته حسب غنى المتن الفلسفي المشائي، بل وأحيانا ترتب وتبوب وتفصل حسب ترتيب وتبويب وتفصيل الفلسفة المشائية بحيث يمكن أن نجد فيه ما يوازي ما تم إبداعه في المتن الفلسفي

المشائي. وهذا أمر لم يكن واردا مع الكلام المتقدم الذي كان ـ في القرن الخامس فما دون ـ محتفظا بنقائه نوعا ما. فقد شكل الغزالي نقطة انعطاف كبرى في الكلام، يسميها ابن خلدون بطريقة المتأخرين، حيث التبس الكلام بالفلسفة التي دخلت بشكل مشروع إلى جنس القول الكلامي. "فمنذ لحظة الغزالي، بل انطلاقا مما كتبه في صدر المستصفى، ستصبح المقايسة بين الكلام والفلسفة مما يجري مجرى البداهة، فيتحول الكلام إلى نظير الإلاهيات في الفلسفة، قبل أن تتحول مباحث الكلام إلى مباحث في الفلسفة، وتتحول مباحث الفلسفة إلى مباحث في الكلام. ومنذ لحظة الغزالي سيصبح (الوجود) حجر الأساس في كل جدل حول موضوع الكلام، سواء تم الأخذ به كموضوع على اطلاقه أو قيد بقانون الإسلام، أو ازداد عمومية ليكون هو المعلوم، أو تخصص ليكون هو الذات الإلهية، أو هذه وذات العالم من حيث استنادها إلى ذات الله. ومنذ لحظة الغزالي، وانطلاقا مما كتبه في المستصفى، سيصبح بالإمكان الحديث عن غائية معرفية تنضاف لما هو تداول حد به الكلام في كتابات سابقة. (الدفاع، الحفظ، النصرة، العلاج. . .)"[44]. وغني عن القول أن اللفظ الواحد أحيانا في نفس المدرسة بين متقدم

---

(44) أحمد العلمي حمدان، الكلام كجنس: دراسة لذاتيات الكلام من زوايا مباحث متعددة، سبق ذكره، ص 76 ـ 77.

ومتأخر يتأثر بهذا التحقيب الذي صغناه بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين، إن إغناء في المعنى أو افتقارا في الدلالة، أو غير ذلك[45].

وبديهي أن مناسبة هذا الكلام الذي أوردناه بصدد طريقة المتأخرين هو كون مجيء المكلاتي، المتكلم الصنديد، كان مبشرا بلحظة جديدة في مسيرة الفكر الكلامي الأشعري. فإذا كان الكلام المتأخر قد تبوب ـ كما قلنا سابقا ـ حسب تبويب الفلسفة المشائية في صيغتها السينوية التي دشن طبعتها حجة الإسلام، فإن هذا الكلام المتأخر مع المكلاتي عرف تلونا وخصوصية ووثبة فلسفية رشدية مخالفة للوثبة الكلامية التي تحدثنا عنها مع طريقة المتأخرين. فصاحبنا المكلاتي لم ينتحل اتجاها كلاميا مشرقيا جاهزا، وكأنه لم يضف شيئا ذا بال، كما لم يكن عظاميا يقلد أسلافه المشارقة، بل كان عصاميا يدور مع الحق حيث دار مع الغزالي أو مع ابن رشد، فليس بين المكلاتي والحق الذي قال به ابن رشد

(45) لقد استعاض بعض الباحثين عن هذه القسمة الخلدونية الثنائية بقسمة ثلاثية وطريقة وسطى بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين، وتحدثوا عن صحة القسمة الخلدونية الثنائية من حيث الشكل لا المضمون. أنظر مثلا: سعيد بنسعيد العلوي: الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1412 هـ ـ 1992 م، من الصفحة 8 إلى الصفحة 12.

عداوة. وبذلك عدل عقارب الكلام المتأخر على ساعة الرشدية كذلك، هذه الرشدية التي كان يتنفس بخياشيمها في عدد من المسائل والقضايا. وبناء عليه، ففلسفة ابن رشد لم تستمر في أوروبا فقط، ولا في إيران وكفى، بل استمرت كذلك، وقبل ذلك، في منطقتها التي أنجبتها (الغرب الإسلامي). هذه الاستمرارية الرشدية التي وضعنا عليها أصبعنا هي التي عناها أحمد العلمي حمدان، وهو بصدد نشر أحد نصوص كتاب "اللباب"، المعنون بـ "تفسير الأسماء المشتركة الدائرة بين النظار" عندما قال كلمة موجزة ومكثفة ودالة نوردها بمبناها ومعناها: "لهذا النص ـ في نظري ـ أهمية في حقل الدراسات الفلسفية بالغرب الإسلامي، فهو:

أ ـ شهادة لحياة الفكر الرشدي خارج دائرة المشائية الصرف.

ب ـ يصحح ويتمم عددا من مواضع القول الفلسفي في متن الفارابي وابن رشد"[46].

---

(46) أحمد العلمي حمدان، "تفسير الأسماء المشتركة الدائرة بين النظار" من كتاب "لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول" لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي (المتوفى سنة 626 هـ ـ 1237م)، تحقيق أحمد العلمي، دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية I: دراسة وتحقيق: المنطق ـ الطبيعة ـ الاصطلاح، منشورات كلية الآداب، ظهر المهراز، فاس، مركز الدراسات الرشدية، الطبعة الأولى، 1998، ص 62.

وبناء عليه، فحينما قلنا بأن الفلسفة لم تنته مع الشارح القرطبي، فإننا لم نكن نلقي بهذه الكلمة جزافا، بل كنا نعي ما نقول وبدقة، لأننا حينما نعيد النظر في ابن رشد وفلسفته بتمعن، وبدون فكرة مسبقة، فإننا نخلص إلى سريانها ودبيبها في أصول وأوصال كلام المكلاتي الذي معه يمكننا القول بأننا أمام بداية حقيقية لاستئناف وتجاوز الكلام المشرقي المتأخر الذي دشن طريقته حجة الإسلام، مما لا يعني أن المشارقة وصلوا في طريقة المتأخرين إلى قول لا مزيد عليه، أو أن المتقدم المشرقي في طريقة المتأخرين لم يترك للمتأخر المغربي في هذه الطريقة مجالا للزيادة والإضافة والاستطراد!

ابن حزم فارس الحجاج في الغرب الإسلامي

1 ـ ابن حزم : وجريان الرياح بما لا تشتهيه السفن

يعتبر ابن حزم الملقب بالإمام الأوحد ـ من مواليد نهاية القرن الرابع الهجري بقرطبة (384 هـ/ 994م) ـ "شاعرا، مؤرخا، قانونيا، فيلسوفا ومتكلم أندلسيا، أحد أكبر عقول الحضارة العربية الإسلامية"[1]. كان أبوه وزيرا للحاجب المنصور، "وسكن هو وأبوه قرطبة ونالا فيها جاها عريضا. فكان أبوه. أحد العظماء من وزراء المنصور... ووزراء ابنه المظفر بعده والمدبر لدولتيهما، وكان ابنه الفقيه أبو محمد وزيرا لعبد الرحمن المستظهر بالله... ثم لهشام المقتدربالله... وأوغل بعد هذا في الاستكثار من علم الشريعة حتى نال منها ما لم ينله أحد قط قبله بالأندلس"[2]. وتزعم بعض التراجم أن جده الأعلى كان نصرانيا اعتنق

(1) *Encyclopédie de l'islam*, Nouvelle Edition, Tome III, H- Iram, Réimpression Anastatique, Leyde e.g, Brill- Paris - g. p. Maisonneuve & Larousse s. a, 1975, p. 814.

(2) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، سبق ذكره، ص 181-182.

الإسلام. فهو ينتسب إلى أسرة أرستقراطية تمارس الوزارة. مع العلم أن العلم والأرستقراطية كانا لا ينفصلان في عصر ابن حزم. "وقد نشأ هو في بحبوحة من العيش، وعز من السلطان، وكان يعيش عيش أهل الثراء، وإن ضيق عليه في أخريات أيامه. وكان يعتز بأنه طلب العلم لذات العلم، يرجو ما عند الله، فلا يطلب به جاها، ولا عزا. وقد قال له الباجي من كبار فقهاء الأندلس: "إنك نلت العلم وأنت تسهر بمشكاة من الذهب، وأنا أسهر بقنديل بائتا بالسوق"، فقال ابن حزم: "إنك طلبت العلم وأنت في هذه الحال رجاء تبديلها بمثل حالي، وأنا طلبته، لم أرج به إلا علو القدر العلمي في الدنيا والآخرة"[3]. ورغم كون ابن حزم أو "العالم العنيد القوي"[4] كما وصفه أحد الباحثين،اشتهر بالمجادلة. فقد أثرت النشأة الأرستقراطية في عواطفه ووجدانه، وأتاحت له رقة الطبع والوجدان الثقافي والأدبي، كما يتجلى ذلك في كتابه "طوق الحمامة" الذي يتحدث فيه عن الحب الإنساني والغرام في المجتمعات[5]، وكذلك ـ

(3) محمد أبو زهرة، "ابن حزم"، ضمن كتاب الأندلس صفحات مشرقة، كتاب العربي 58، تشرين الأول/أكتوبر، 2003، الطبعة ـ I ـ 15/ 10/ 2005، ص 151.

(4) م.ن.، ص 151.

(5) ـ أنظر: ابن حزم، طوق الحمامة في الإلفة والإلاف، ضبطه ووضع حواشيه وفهرس له أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1413هـ ـ 1992م.

إلى حد ما ـ كتابه "الأخلاق والسير"[6]. وهذا غير مألوف لدى الفقهاء، ويلتقي فيه الفقيه الظاهري بالتقليد الأفلاطوني[7].

وقد واجه ابن حزم أحداثا خطيرة، في مقدمتها فتنة قرطبة التي أثرت على حياته ومصيره وفكره فيما بعد. "ولكن ذلك العيش الناعم الهادئ تبدل، إذ تبدلت حال أبيه... فأنزل أبوه من منصب الوزير، وامتحن بالاعتقال والتغريب، حتى مات وهو في هذه الشدة... استمرت الشدة بعد وفاة أبيه، ولم تنقطع، وأخذ يحملها وحده، بعد أن كان في احتمالها تابعا لأبيه، وتتابعت الشدائد، حتى أخرجوا من قرطبة مكان عزهم، ويقول في ذلك: "وضرب الدهر ضرباته، وأجلينا من منازلنا، وتغلب علينا جند البربر، فخرجت عن قرطبة أول المحرم عام أربع وأربعمائة". نزلت هذه الشدائد والغلام لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره، وقد صقلته، وكانت ابتداء حياة جديدة له، فقد انتقل من غلام ناعم، إلى رجل مكافح مناضل، يخاصم في الفقه، فيصب على خصمه الجندل، ويسيطه ماء الخردل، كما وصفه معاصروه. انصرف إلى العلم بكليته، واختاره من بعد بإرادته

(6) أنظر ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، تحقيق ندى توميش، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1961.

(7) سالم يفوت، "الأسس الميتافيزيقية لنظرية الحب لدى ابن حزم"، مجلة تكامل المعرفة، (دراسات فلسفية وأدبية)، عدد مزدوج: 7 ـ 8، 1982 ـ 1983، ص 11.

ليعوضه عن منصب الوزارة عرض العلـم"[8]. فقد أثرت هذه "الثورة"، في وضعية أسرته التي كانت في موقع السلطة، وهزت الموقع الأرستقراطي لابن حزم الذي انعكست الإخفاقات عليه وفقد السلطة إلى غير رجعة، وكذلك الثقة في الجميع، لدرجة أنه انكمش في النهاية عن الميدان السياسي وتفرغ للميدان الفكري والعلمي. ولعل في هذا الأخير خيرا كثيرا، لأن التأليف أهم من الوزارة. "أول متكلم بارز في إسبانيا كان هو ابن حزم. . . انحدر من أسرة إسبانية عريقة (قبل الإسلام). وكان أبوه وزيرا للأمويين. ابن حزم نفسه شغل مختلف المناصب الإدارية والوزارية تحت الحكام المحليين في الربع الأول العاصف من القرن الحادي عشر، لكن في آخر الأمر انعزل عن الحياة السياسية، ونذر نفسه للعلم"[9]. فقد "أخفق في

(8) محمد أبو زهرة، "ابن حزم"، سبق ذكره، ص 153.

(9) «The first outstanding theologian of Spain was Ibn Hazm... He came of an old (Pre-Islamic) Spanish family, and his father was a vizier to the Umayads. Ibn Hazm himself occupied various administrative and ministerial posts under local rulers in the stormy first quarter of the eleventh century, but eventually retired from political life and devoted himself to scholarship». Watt (W. Montgomery), *Islamic Philosophy and Theology*, (op . cit), p. 134.

السياسة كممارسة عملية، لكنه نجح في العلم كممارسة نظرية"[10].

لقد خلقت فتنة قرطبة بعض الثوابت في فكر ابن حزم ووجدانه، وتركت أثرا واضحا في ميوله السياسية لدرجة أنه ظل في كل ما يكتبه يحتقر ويناهض الذين ورثوا الدولة الأموية مناهضة شديدة، فهناك تأييد سياسي واضح لعودة الأمويين والسلطة المركزية لدى الفقيه الظاهري الذي لا يخفي عطفه على الأمويين. "لقد كان ابن حزم العالم أموي النزعة في وقت زال فيه سلطان الأمويين"[11]. كما تركت هذه الفتنة أيضا أثرا واضحا في حقده وكراهيته للفقهاء،كلهم، أو لطوائف منهم، لأنهم ساهموا في الديباجة القانونية التي توصي للخليفة بالسلطة قبل الاحتلام، وبرروا سلطة العامرية. "لم تدم الوزارة لابن حزم طويلا... اعتزل... السياسة... كان فقيه قرطبة الأكبر يحاضر ويناقش ويساجل، ثم تألب عليه الفقهاء... هنا سئم ابن حزم قرطبة وغادرها ومضى يذرع نواحي الأندلس محاضرا مساجلا في حدة وعنف وعصبية "[12]. ولذلك ينظر ابن حزم إلى الفقهاء

(10) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، سبق ذكره، ص 62.

(11) محمد أبو زهرة، "ابن حزم"، سبق ذكره، ص 155.

(12) حسين مؤنس، "ابن حزم في ذكراه"، ضمن كتاب الأندلس: صفحات مشرقة، كتاب العربي 58، تشرين الأول/أكتوبر، 2003، الطبعة - I - 15/10/2005، ص 147.

باعتبارهم "جهلة" وانتهازيين يرغبون في السلطة على حساب مذهبهم، الأمر الذي أدى به إلى أن يكون ظاهريا، ويقاوم المالكية. وهذه المهمة صعبة وليست سهلة، لأن ما يطلبه ابن حزم الآن ويتوق إليه بعد إخفاق مشروعه السياسي الذي تسبب له في محنة نفسية، أصعب بكثير مما كان يطلبه ويتوق إليه سياسيا. "ولم تكن النقمة عليه من الأمراء، بل كانت النقمة أيضا من العلماء، فقد كان أكثر علماء الأندلس يعتبر مذهب الإمام مالك دينا، ويعتبرون مالكا فوق قدر الرجال، حتى أن الشافعي رضي الله عنه بلغه أنهم كانوا يستسقون بقلنسوة للإمام مالك. فهاجم ابن حزم مذهب مالك، ولم يسلم مالك من قلمه. وكلما ازداد استنكارهم ازداد عنفا وحدة على المذهب المالكي وصاحبه، فكثر الأعداء، وقل النصراء، ولم ينهج في نشر علمه منهج المودة، بل المعاندة، حتى لقد قال فيه بعض معاصريه: 'علم العلم ولم يعلم سياسة العلم'"[13]. فأصبح يدعو وينشر مذهبا ظاهريا مناهضا للمالكية التي يريد الانتصار عليها في الأندلس. وهذا صعب جدا، لأن ابن حزم توهم مغالطة كبرى تتمثل في كون المالكية مرتبطة بسلطة الأمراء وانتشرت بفضل دعمهم، وهذا قد لا يصح إلا في فترة التأسيس، أما المالكية في الفترة التي عاصرها الفقيه الظاهري، فلم تعد تعتمد على الأمراء والسلطة السياسية، بل ترتبط بمؤسستين هامتين:

(13) محمد أبو زهرة، "ابن حزم"، سبق ذكره، ص 155.

1 ـ مؤسسة التربية والتعليم: حيث سيطر المالكيون على هذا المجال، وانتشروا في كل مكان.

2 -الهيئة القضائية: حيث هيمنت المالكية على القضاء الذي فرض فيه الفقه المالكي هيمنته.

والنتيجة التي لا تناقش هي أن المالكية منتشرة ومهيمنة ولا مجال هنا لأن تنافس. و"يجب ألا نتوهم وجود تماثل وتوازن بين النفوذ المالكي ومعارضيه"(14). تلك هي المسألة التي نسيها أو تناساها ابن حزم.

لقد رزق ابن حزم من الشهرة في حياته، والخلود بعد مماته ما لم تخمد جذوته حتى يومنا هذا، بالرغم من أنه لم يجد ما كان يطلب من المكانة، ولم يوفق إلى ما كان يتمنى، وكأني بابن حزم يردد بيت أحمد بن محمد المقري مؤلف كتاب "نفح الطيب":

ولـــي عـــزم كـــحـــد الـــســـيـــف مـــاض
ولـــكـــن الـــلـــيـــالـــي مـــن خـــصـــومـــي

فقد قابل شدائد الدهر ومصائبه وحيدا، وليس معه إلا الصبر، وطاعن خيلا من فوارسها الدهر وليس له رفيق أو مساعد إلا الشجاعة. وكأني بابن حزم يردد قصيدة المتنبي في علو الهمة والاعتداد بالنفس التي قالها في مدح علي بن

(14) محمد ألوزاد، "الملامح العامة لشخصية ابن مسرة وآرائه"، سبق ذكره، ص 33

أحمد بن عامر الأنطاكي قبل اتصاله بسيف الدولة، والتي مطلعها، وهو الذي يهمنا معناه هنا:

أطاعن خيلا من فوارسها الدهر
وحيدا، وما قولي كذا؟ ومعي الصبر؟..!

2 ـ الطابع الحجاجي للكتابات الفلسفية عند ابن حزم

ليس من المبالغة في شيء القول بأن ابن حزم هو أهم مفكر في القرن الخامس الهجري، فهو مفكر له وزنه في تاريخ المنطقة والعصر، فرض احترامه على الجميع، بمن فيهم خصومه الذين اعترفوا له بمكانة العالم والإمام. "لقد درج الناس على النظر إلى ابن حزم كمجرد فقيه ظاهري مساجل حاد المزاج، وإذا أضيف عنصر آخر إلى شخصيته الثقافية، فالغالب ما يبرز تحليله الدقيق للحب وسلوك المحبين الذي ضمنه رسالته الشهيرة "طوق الحمامة". والواقع أن اختزال فكر ابن حزم بهذا الشكل ينطوي على تعتيم ظالم ـ مقصود أو غير مقصود لا فرق ـ لواحد من أكبر المجددين في الفكر العربي الإسلامي يستحق بالفعل أن يعتبر مدشنا للحظة جديدة في تاريخ هذا الفكر"[15].

---

(15) محمد عابد الجابري، مدخل عام لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، تأليف أبي الوليد بن رشد، سبق ذكره، ص 35.

لقد اشتهر ابن حزم، المفكر الحجاجي الذي لا يهدأ من السجال والحجاج والجدال، بالمناظرات لدرجة أنه يناظر كل شخص يقابله. وهذه صفة نادرة تمنح لابن حزم المقام المتميز، لأن المناظرة والحجاج هي الحد الفاصل بين الصدق والكذب، وهي قناعة العقل واطمئنان القلب وسكون النفس. "مما جعل الكتابة الفلسفية لديه [أي لدى ابن حزم] لا تتخذ صورة إنتاج فلسفي منظم ومنسق، بل طغى عليها طابع النقد والجدال"(16).

إن ابن حزم اشتهر بجدال قد لا نجانب الصواب في وصفه بالجدال العنيف الذي جر عليه الغيض والحقد. ومع ذلك، فابن حزم لم يكن مناظرا من أجل المناظرة كما يفعل الشخص الذي يتحول إلى سفسطة وإسفاف فكري، بل كان مساهما في بناء الحقيقة، يقدم قوله عن العقيدة، وله مواقف، وحاول أن يخلص إلى مذهب في العقيدة كما خلص إلى مذهب في الفقه. فابن حزم يتميز "بنزعة نقدية عقلانية تتمسك بالنص"(17)، وظاهريته التي يقتفي فيها أثر داود اولأصفهاني (202 هـ ـ 270م)، مؤسس هذا المذهب في المشرق،

(16) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، سبق ذكره، ص 13. ويتكرر النص في ص 311.

(17) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1993، ص 52.

"ظاهرية نقدية أصولية"[18]. ولذلك فهي "أعمق وأوسع"[19]. ولن نجانب الصواب، أو ننأى عن جادة الحق، إذا قلنا بأن الباحث المتصفح للقول الحزمي، لا يمكنه بعد تقليب الأمر وتطواف النظر إلا أن يخلص إلى بعض مكامن الخصوصية في القول الحزمي: "فعلى خلاف جل المعتزلة والأشاعرة... فإن ابن حزم يرتبط بتقليد آخر، هو تقليد المشائية، في صورة من الصور. فقد انتقد جل المقدمات التي اعتمدها المعتزلة والأشاعرة في بناء مذاهبهم، وانتقد القول بالجزء الذي يفصل المتأخرين من الفلاسفة عن المتقدمين، وأتباعهم من المتكلمين. وأبطل القول بالخلاء، وأبطل فناء الأعراض عقيب حدوثها، وقال بقيام العرض بالعرض، وقال بالطبائع وبرديفتها العلل. ولم يعتمد مقدمة من مقدمات المعتزلة والأشاعرة في إثبات الحدوث، ولا اعتمد مقدماتهم في إثبات الصانع. وانتقد أهم مسالكهم في الاستدلال، وهو قياس الغائب على الشاهد، أو ما اعتبره استقراءا ناقصا، ولعل أقاويله في التقريب، وفي الرد على الكندي،

(18) محمد عابد الجابري، "قرطبة .. ومدرستها الفكرية"، مجلة الوحدة، السنة الرابعة - العدد 40، ربيع الثاني - جمادة الأولى، 1408هـ/ كانون الثاني - يناير، 1988، ص137.

(19) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، أيلول/سبتمبر، 1991، ص 303.

بالإضافة لما في الفصل ورسائل أخرى، خير دليل على ما ندعيه".[20]

لقد انشغل ابن حزم بالحجاج في موسوعته الموسومة بـ "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، ولم يكن ممارسا له على نحو يسير أو في اقتصاد شديد، فهناك في الكتاب فصول حجاجية فعلا، ومهما يكن من قوتها أو ضعفها، فهي تظل ممارسة للاحتجاج بالأدلة العقلية، وذلك الشرط الأول في المتكلم، بل إن صوت الجدل لا يكاد يخفت في الفصول العديدة لهذا الكتاب، ولا تخبو حدته حتى لا تكون الأقوال تقريرا في غير استدلال، أو تسليما في غير احتجاج ولا احتفالا بحجته. فأمر الجدل في الكتاب غير يسير، وبلاغة ابن حزم الاستدلالية من الكفاية بحيث يذهب بالأمر إلى مداه الأقصى. فهو متمكن من معرفة آراء الخصوم وقوة حججهم ومتمرس بعقائدهم، ويبين عن معرفة تامة بدقائق الاختلافات. يتصدى للخصوم في العديد من المسائل بكل ما يكون في وسعه من أدلة عقلية هي المعول عليها في الكلام، والمعتمد عليها عند المتكلمين، لأنها هي التي ترشد إلى الحق."وقد آتاه الله مع هذه المزايا العلمية إيمانا قويا بالله، وإخلاصا

---

(20) أحمد العلمي حمدان، استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة: الكتاب الأول: مقدمات، مواضع، ونماذج، الجزء الأول، سبق ذكره، ص 504.

واضحا في طلب الحقيقة، لا يهمه في بيان ما يصل إليه رضا أحد أو غضب أحد، وكان عالي الهمة، لا ينماع في غيره، تزيده قوة خصمه علوا، لا يستخذي ولا يضعف ولا يتبع إلا مصادر الشرع، يعلو على الشديد ولا يستسلم، ويعلو في المقاومة ولا يهن ولا يضعف. وكان مع كل ذلك فيه حدة شديدة في القول، فكان إذا رد قولا رماه بالشناعة، ورمى صاحبه بالخروج على الدين"[21].

لقد نبه ابن حزم، العالم الكفء، إلى مكامن الضلال في أقوال الفرق الضالة، وفي التشنيع عليها، ووقف عندها وقفة فضح وتشهير. فهل في إمكان ابن حزم أن يشهر الحرب على كل الجبهات في الآن نفسه، وأن يضمن لأسلحته التفوق عليها جميعا، وأن يأنس من نفسه تقويض حججها برمتها.

إن مطلب ابن حزم هو الإبانة عن الأسباب التي تحمل على الحكم بتخطئة الخصم أولا، ثم القول بتكفيره ثانيا، متى استطاع ابن حزم أن يظهر لقارئه أن الخطأ في قول الخصم يحمل على الكفر. وحتى يكون الأمر ممكنا، فإنه يلزم ابن حزم أن يحصر الأسباب في أعداد يمكن تعدادها وتسهل الإحاطة بها حتى يكون في المقدور اجتنابها. ومن أجل ذلك، فإن المتكلم يرى أن ما يمكنه عمله، بل وكل ما يطيقه، هو النظر في أمر الخصوم، ومن بينهم الذين يتزيون

(21) محمد أبو زهرة، "ابن حزم"، سبق ذكره، ص 156.

بزي أهل الإسلام دون أن يكونوا منهم، ثم ترتيبهم في مراتب ودرجات بحسب الاقتراب أو الابتعاد من بؤرة تكون هي الكفر الصريح بناء على ما يقولونه من قول ويعلنونه من عقيدة.

3 ـ ريادة ابن حزم في التأريخ للأفكار والاتجاهات الدينية في الغرب الإسلامي

إذا كان ابن حزم قد دافع عن الفلسفة في كتاب "الفصل"، وناصر المنطق الذي ألف فيه كتاب "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" الذي نبه بعض القدامى والمحدثين إلى بعض مظاهر القصور فيه، "وفي هذا الكتاب نجد خلطا وقصورا في تمييز علم المنطق وإدراك مشاكله"[22]. فإنه حاز قصب السبق في التأريخ للأفكار بالمعنى العقائدي هنا للأفكار. وهذه الأولوية لا يجب أن نفهمها باعتباره أول من أشار إلى المذاهب الكلامية، بل إنه قصد مقاصد أعم من ذلك، وتقترب من النظرة الشمولية. وهذا الجانب الخطير في فكر ابن حزم لم يول له ما يستحقه من اهتمام من طرف الباحثين، إلا إذا

(22) محمد ألوزاد، "التعاليق المنطقية لابن باجة"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، عدد خاص 3، 1988، هامش الصفحة رقم 246.

استثنينا المستشرق الإسباني المقتدر أسين بلاثيوس مؤلف كتاب "ابن مسرة ومدرسته". "فعلا، يتقدم الفصل كموسوعة من المعارف الدينية المرتبطة بمختلف الديانات التي كانت وظلت بشكل أو بآخر في علاقة مع الإسلام. يتعلق الأمر جيدا بعمل تاريخي من خلال حجم ودقة التوثيق"[23].

ولذلك، لن نجانب الصواب بتاتا، ولن ننأى عن جادة الحق أبدا، إذا تحدثنا عن ابن حزم، بدون مواربة أو تورية، باعتباره أول مؤرخ للأفكار الدينية. وهذه الأولوية لا ينكرها إلا مكابر، ولا يجحدها إلا معاند. يقول المستشرق الإنكليزي وات (Watt): "ابن حزم لم يقدم آراءه الكلامية في رسالة شاملة، ولكن قدمها في "تاريخ نقدي للأفكار الدينية" معروف بكتاب الفصل. وهذا في جزء منه كتابة هرطقية إسلامية، تعطي أسبابا وافية لرفض الآراء الهرطقية المذكورة، ولكن تتناول أيضا الأديان الأخرى، خاصة المسيحية، بنفس الطريقة. هذه الصورة، التي قادت الباحث الإسباني المتخصص في الإسلام ميغل آسين بلاثيوس، للحديث عنه كـ"أول مؤرخ للأفكار الدينية"، ربما هي راجعة إلى ظروف احتكاك الأديان بعضها ببعض في إسبانيا المسلمة. لقد كان ابن حزم عنيفا بالخصوص في هجومه على الأشاعرة وعقيدتهم في الصفات الإلهية، فقد اعتبر استعمالهم

(23) *Encyclopédie de l'Islam*, Tome III, (précité), p. 819.

"الحجاج" القياسي، كعنصر ذاتي في علاقته بهذا الموضوع. في بعض المسائل، كان أقل قساوة مع المعتزلة. في الواقع كان في وضع صعب،لأنه أراد أن ينفي معا التأويل التشبيهي والمجازي للألفاظ القرآنية مثل"اليد". يجنح العالم المعاصر إلى الحكم بأنه أخفق في فعل ما نذر نفسه لفعله. بيد أن الثغرات لا تفسد عظمة الإنجاز الإيجابي"[24].

---

(24) «Ibn Hazm has not presented his theological views in a comprehensive treatise, but in *Critical history of religions ideas* known as kitab al-fisal. This is in part an Islamic heresiography which gives full reasons for rejecting the heretical views described, but it also deals with other religions, notably christianty, in the same way. This feature, which led the Spanish Islamist Miguel Asin Palacios, to speak of him as "the First historian of religions Ideas", is perhaps due to the conditions of inter-religions contact in Islamic spain. Ibn Hazm was particulary bitter in his attacks on the Ash'arites and their doctrine of the divine attributes, he regaded as a subjective element their use of "Analogical" reasoning in a connection with this topic. In some respects he was less harsh with the Mu'tazilites. He was in fact in a difficult position, for he wanted to deny both antropomorphism and the metaphorical interpretation of the Qur'anic terms like "hand". The modern scholar is bound to judge that he failed to do what he set out to do. Yet the weaknesses do not impair the grandeur of the positive achievement". Watt (W. Montgomery), *Islamic Philosophy And Theology*, (op. cit.), p. 135-136.

إن تميز ابن حزم عن القدماء في هذا الجانب الذي يهمنا منه، يتمثل في كون هؤلاء كانوا يشتغلون فقط بسيرة العلماء، أو ما يسمى بتاريخ الأعلام، والمقصود بذلك تراجم الأعلام حسب مقامهم في العلم. ففي الفقه مثلا تكون البداية في طبقة المالكية بمالك، وهكذا في الكلام والحديث عن طبقة المعتزلة، أو غيرهم. وهناك نمط آخر في التأليف عرفه المسلمون وهو نقل بعض المذاهب، وآراء بعض الاعتقادات المعارضة لهم، كما فعل الأشعري، على سبيل المثال، الذي يقدم لأقوال الخصوم قبل التفنيد، فيعرض لآراء المعتزلة ويفندها، وقس على ذلك آراء الخوارج وغيرهم. ولكن ليست هناك نظرة شمولية كما نجدها عند ابن حزم الذي نجد عنده لأول مرة في عرضه لكتاب "الفصل" شمولية أكبر جمعت بين المذاهب الكلامية والفلسفية وانضافت إليها لأول مرة اليهودية والمسيحية على وجه الخصوص. "فكثير من المشتغلين بدراسة الأديان ـ في الشرق والغرب ـ يكادون يتفقون على أن المسلمين كانوا أول من وضع بعض القواعد المنهجية لدراسة الملل والنحل. وإن غيرهم ممن اشتغل بهذه العلوم اتبع قواعدهم، واستفاد من محاولاتهم ولقد بدأ اهتمام المسلمين بدراسة كتب الأديان السماوية والعقائد المذهبية مبكرا"(25). بل إن تميز ابن حزم يتمثل أيضا في

---

(25) مقدمة كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، تأليف ابن حزم، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر، الدكتور

كون هذا التأريخ ليس مجرد حشر للمعلومات، بل هناك

▪ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ص 13. ويتفق العديد من الباحثين على هذه الأسبقية التي حظي بها علماء الإسلام في دراسة الأديان، حيث يقول الباحث المغربي سعيد كفايتي أيضا: "لا أحد يجادل الآن في أن العلماء المسلمين كان لهم الفضل في وضع بعض أسس دراسة الأديان وذلك قبل ظهور علم مقارنة الاديان عند الغربيين في العصر الحديث". ويؤكد محمد عبد الله دراز "أن أثر العرب والمسلمين في علم الأديان يمتاز بطابعين جديدين: أولا: إن الحديث عن الأديان أصبح على يد العلماء المسلمين دراسة وصفية واقعية منعزلة عن سائر العلوم والفنون شاملة لكافة الأديان المعروفة في عهدهم. ثانياً: إن العلماء في وصفهم للأديان المختلفة لم يعتمدوا على الأخيلة والظنون، ولكنهم كانوا يستمدون أوصافهم من مصادرها الموثوق بها". ويذهب حاييم زعفراني إلى القول بأن التلامذة العرب والمسلمين "تجاوزوا في بعض النواحي وفي مجالات عدة معلميهم اليونانيين. إذ يجب ألّا يغيب عن بالنا مجال لا نجد له نظيرا في الكتابات اليونانية، ألا وهو العلم الجديد الذي يعنى بالمقارنة بين الأديان". وفي هذا المجال يحتل كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم أهمية خاصة لعدة اعتبارات من بينها: انفتاح ابن حزم على الآخر لمساءلته ومحاورته والتواصل معه، وهي خطوة جريئة إذا ما نظرنا إليها في ضوء مقاييس ذلك العصر، وتطلع ابن حزم إلى مقارنة الإسلام بغيره من الديانات، ولا سيما الديانتين المسيحية واليهودية، وانتقال ابن حزم في دراسة الأديان من مستوى الوصف إلى مستوى أعمق ألا وهو مستوى النقد الصريح للتوراة وأسفار العهدين القديم والجديد. هذا هو ـ حسب أحمد شحلان ـ "لب نقد ابن حزم الذي كان فاتحة علم مقارنة

عملية تصنيفية وتناسق نظري فيه. ولن نجانب الصواب إذا قلنا بأن "ابن حزم مطلع جيد دائما، سواء عندما يتكلم عن غير المسلمين أو المسلمين الذين ينتقدهم. فهو يعرض أطروحات خصومه بأمانة، بدقة، مؤكدا دائما على التفاصيل: وفي هذا، فهو مؤرخ جيد للأفكار"[26].

يستهل ابن حزم كتابه العمدة "الفصل في الملل والأهواء والنحل" بمقدمة منهجية يتحرى فيها الوضوح والالتزام بتقديم صورة دقيقة وأمينة جهد المستطاع نوردها بمبناها ومعناها، حيث يقول: "إن كثيرا من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم كتبا كثيرة جدا، فبعض أطال وأسهب، وأكثر وهجَّر، واستعمل الأغاليط والشغب، فكان ذلك شاغلا عن الفهم، وقاطعا دون العلم، وبعض حذف وقصَّر وقلل واختصر، وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات، فكان في ذلك غير منصف لنفسه في آن لا يرضى لها بالغبن في الإبانة وظالما لخصمه في آن، لم يوفِّه حق اعتراضه، وباخسا حق من قرأ كتابه، إذ لم يفند به غيره. وكلهم ـ إلا تحلة القسم ـ عقد كلامه تعقيدا يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم، وحلق على المعاني من بعد حتى صار

▪ الاديان والنظر فيها". سعيد كفايتي، "دور ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم مقارنة الأديان"، مجلة التسامح، السنة السادسة، ربيع 1429هـ ـ 2008م، العدد 22، ص 212 ـ 213.

(26) *Encyclopédie de l'Islam*, Tome III. (précité), p.819.

ينسى آخر كلامه أوله، وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم، فكان هذا عملا منهم غير محمود في عاجله وآجله"[27].

4 ـ المعيارية التي خضعت لها العملية التصنيفية لترتيب سلم الاختلافات

أشرنا في حديثنا عن ريادة ابن حزم في التأريخ للأفكار والاتجاهات الدينية في الغرب الإسلامي، إلى أن من بين ما يتميز به هذا الفقيه عن القدماء كون هذا التأريخ ليس مجرد حشر للمعلومات، بل هناك عملية تصنيفية، وتناسق نظري فيه. يقول ابن حزم وهو بصدد حصر الفرق المخالفة : "رؤوس الفرق المخالفة لدين الإسلام ست، ثم تتفرق كل فرقة من هذه الفرق الست على فرق، وسأذكر جماهيرها إن شاء الله تعالى. فالفرق الست التي ذكرناها على مراتبها في البعد عنا. أولاها : مبطلو الحقائق وهم الذين يسميهم المتكلمون "السوفسطائيون". وثانيتها : القائلون بإثبات الحقائق إلا أنهم قالوا : إن العالم لم يزل، وإنه لا محدث له ولا مدبر. وثالثتها : القائلون بإثبات الحقائق، وإن العالم لم يزل، وإن له مدبرا لم يزل. ورابعتها : القائلون بإثبات

---

(27) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، سبق ذكره، ص 35 ـ 36.

الحقائق. وقال بعضهم: إن العالم لم يزل. وقال بعضهم: بل هو محدث. واتفقوا على أن له مدبرين لم يزالوا، وأنهم أكثر من واحد، واختلفوا في عددهم. وخامستها: القائلون بإثبات الحقائق وإن العالم محدث، وإنَّ له خالقا واحدا لم يزل، وأبطلوا النبوات كلها، وسادستها: القائلون بإثبات الحقائق، وإن العالم محدث، وإن له خالقا واحدا لم يزل، وأثبتوا النبوات، إلا أنهم خالفوا في بعضها، فأقروا ببعض الأنبياء عليهم السلام، وأنكروا بعضهم"[28].

وهذا التصنيف نظري مهم، وضع له ابن حزم معيارا مرنا جدا وهو مدى قرب أو بعد العقيدة أو المذاهب من العقيدة الصحيحة. فإذا كنا نحن اليوم نصنف المذاهب تبعا لصلتها بعقيدتنا، فلا بد أن ندرك إذن في هذا الترتيب الذي نحن بصدد الحديث عنه هذه المعيارية التي خضع لها، ولكن هل نبدأ بـ "مع من نتفق؟" أو "مع من نختلف؟"

إن كتاب "الفصل" كما يبدو لنا من خلال النص السابق يبدأ بالطوائف التي نختلف معها أكثر، لينتهي بالطوائف التي خلافنا معها أقل، ولذلك يقيم ابن حزم سلم الاختلافات على الشكل التالي:

سلم تقريبي للاختلافات:

1-الشكاك/السفسطة: هناك شكاك في دين واحد،

---

(28) م.ن.، ص 36-37.

وشكاك في أديان متعددة.

2-الدهرية (المادية): قالوا إن العالم لا يحتاج إلى من يوجده، فهو يوجد بذاته.

3-قدم العالم/ ووجود الله.

4-حدوث العالم/وجود الله/ نفي النبوة.

* * *

5-النبوة: تتخذ هنا الأقانيم المسيحية.

6-النبوة: الخلاف هنا أن اليهود لا يعترفون بنبوة الرسول، لأن النبوة تنحصر في دائرتهم وترتبط عندهم بشعب اليهود (التخصيص).

* * *

7- الشيعة
8 - المعتزلة
9- الأشاعرة

الإقرار بوجود الله وحدوث العالم وبنبوة الرسول.

قد يكون من باب الأمانة العلمية والأجدر والأولى بنا، قبل تأملنا لهذه العملية التصنيفية، الإشارة إلى مسألتين أساسيتين:

أولا: لابد من الاعتراف بأن ابن حزم من الذين قدموا

أقوال خصومهم بدقة ودون تحريف أو تغيير. ويمكن اعتبار الغزالي ـ بمعية آخرين ـ قدوة ومثالا يحتذى في عرض أقوال الخصوم بدون تدليس أو ركاكة أو تشويه أو تلفيق. فهو أمين في خصومته، دقيق في روايته، ولذلك كانت الأمانة العلمية في عرض رأي الشخص من خصال القدماء كالأشعري والغزالي وابن حزم والشهرستاني، وغيرهم من الذين كان يحثهم الحافز الديني (عدم الكذب) على التمسك بخصلة الأمانة. فلا يمكن لإمام أو فقيه ذاع صيته أن يكتشف بأنه يكذب ولو على خصمه، إذ من مروءة الإنسان أن يعرض لأقوال خصمه بأفضل صورة حتى تكون له مصداقية. "ومن القواعد التي التزمها المسلمون في الدراسات المقارنة للملل والنحل الحيدة التامة في عرض وجهة نظر الآخرين، دون أية محاولة للرد عليها أو إظهار بطلانها أو تهافتها قبل إتمام العرض. ومما يصدق عليه ذلك كتاب "مقالات الإسلاميين" لأبي الحسن الأشعري (ت 324هـ)، وكتاب "الملل والنحل" للشهرستاني المتوفى (ت 548هـ)، وكتاب "مقاصد الفلاسفة" للغزالي. أما فيما يتعلق بالمؤلفات الجدلية الخاصة بالمسيحيين فمن أقدم ما ذكر منها رسالة الجاحظ "الرد على النصارى"، ونشطت الحركة الجدلية بين المسلمين والمسيحيين في العراق والشام ومصر، ولكنها بلغت ذروتها في الأندلس لكثرة المسيحيين واليهود في تلك البلاد... على أن أعظم ما ألف من الكتب الجدلية في الأندلس هو

كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لأبي محمد علي بن حزم المتوفى 456هـ"[29].

ثانيا: لو دخلنا إلى محتويات هذا التصنيف التخطيطي، فإننا سنلاحظ بأن ابن حزم يقدم تأريخه بصورة سجالية فهو لا يعرض لنا المذاهب لوجه الله، بل للرد عليها. ولذلك فهو يجادل كل مذهب ويقارعه، ويعتقد بينه وبين نفسه، وفي عالمه أنه يدحضه، وأن قوله هو القول الفصل فيه. وفي هذا الاعتقاد ما فيه من تعصب لمذهبه، ووقوف موقف إمام ديني لا يرى النسبية في الأفكار، خلافا لما نجده لدى الشهرستاني الذي عرض في كتابه العمدة "الملل والنحل" "مذاهب الفكر والدين في غير تعصب ظاهر، وبحد من الموضوعية معتبر"[30]. فشتان ما بين لغته ولغة فقيهنا الظاهري. وقد يكون من الجدير بالتنبيه في تأملنا لهذه العملية التصنيفية إلى أننا لو اقتصرنا فيها فقط على الذين يقرون بوجود الله وحدوث العالم ونبوة الرسول محمد ﷺ، فإننا سنلاحظ بأن الشيعة هم أول من يستفظع ابن حزم آراءهم، ويتبعهم بعد ذلك بالمعتزلة الذين يحمل عليهم، ويهاجمهم بضراوة شديدة

---

(29) مقدمة كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، تأليف ابن حزم، الجزء الأول، سبق ذكره، ص 14-15.

(30) أحمد العلمي حمدان، استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة. الكتاب الأول: مقدمات، مواضع، ونماذج، الجزء الأول، سبق ذكره، ص 87.

جدا، وهذا شيء طبيعي، لأن الظاهرية تتعارض معها الاعتزال. أما الخوارج، فليس لهم مذهب استقلوا به في الكلام. فهم ظاهرة سياسية، وليسوا ظاهرة كلامية. أما المحطة الأخيرة، والمرحلة النهائية في كلام ابن حزم فقد خصصها للأشاعرة الذين استيقظوا ضد ابن حزم الذي هوجم لاحقا في شأن رده على الاتجاه الأشعري الذي انتصر مع الدولة الموحدية إلى غير رجعة. يقول أحد المستشرقين متحدثا عن هذا الرجل: "إن التيار الأشعري الذي كان منتشرا كثيرا في البيئة الشافعية ـ ولو أنه كان بعيدا عن اتفاق جميع علماء الشافعية ـ وجد في شخصية ابن حزم في الغرب الإسلامي مناهضا قويا، وقد أعطى ابن حزم للظاهرية المؤسسة من طرف داوود بن علي (ت 270 هـ)، حياة جديدة. ولد ابن حزم في سنة (383/ 993)، وهو ابن لأحد وزراء الأمويين في إسبانيا، وقد شغل هو نفسه عدة مناصب إدارية أو سياسية في خدمة هذه الأسرة المالكة التي شاطرها إبان قرن مرتبك العديد من الأزمات. إطلع ابن حزم عبر مراحل على المالكية ثم على الشافعية، وانتهى به الأمر إلى اعتناق الظاهرية التي أصبح من ألمع المدافعين عنها "[31].

(31) Laoust (Henri), *Les schismes dans l'islam: Introduction à une étude de la religion Musulmane*, (précité), p.180-181.

فقد كان لحديث ابن حزم عن الأشعرية نتائج وبيلة وعواقب وخيمة عليه، إذ لم تدم طويلا حظوته التي لقيها لدى السلطة السياسية عندما حل بميروقة، وقلبت له الدنيا ظهر المجن عندما أفحم في المناظرة التي عزه فيها وانتصر عليه أبو الوليد الباجي، أحد فقهاء المالكية المعاصر للجويني، والذي يعد على حد قول عبد المجيد التركي من كبار متكلمي الأشعرية ومفكريهم الأصوليين. وهذه المناظرة التي هي أشهر من نار على علم حدثت سنة (439هـ ـ 1047م) بعد عودة الباجي من المشرق الذي عمر فيه زهاء ثلاث عشرة سنة، تمرس فيها بالحديث، وتمرن بالأصول، واختبر الجدل الذي كانت له فيه صولات وجولات. فأصداء الباجي كانت أقوى وأعنف، وأصبح يحسب ويذكر له أنه وقانا شر مذهب ابن حزم الذي أخفق مذهبه، واضطر إلى الانعزال، وأحرقت كتبه، بينما حظي تربه الباجي بمقام كبير لدى الناس، لأنه خلصهم مما كان يهددهم. يقول ابن حزم متحديا بقوة، ومخاطبا بعنف أولئك الذين أحرقوا كتبه:

وإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي
تضمنه القرطاس، بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي
وينزل إذا أنزل ويدفن في قبري

وقد لا نكون هنا في حاجة إلى الإشارة بأن ابن حزم

يرفض القياس في الشريعة[32]، وأن حملته على المالكية جرت عليه محنة في زمنه طار شررها، فملأ الآفاق، فتلك مسألة معروفة ومشهورة. فما يهمنا هنا أكثر هو حديث ابن حزم بكلام الخبير عما اعتمدت عليه كل فرقة فيما اختصت به، وذكر العمدة التي تتمسك بها كل فرقة من هذه الفرق التي ناقشها في آرائها، ورماها كلها، إلا أهل المذهب الظاهري الذين هم أهل الحق، في كفة البدع والضلال والكفر والخروج عن دين الإسلام، حيث يجملها لنا بقوله: "فرق المقرين بملة الإسلام خمسة، وهم: أهل السنة، والمعتزلة، والمرجئة، والشيعة، والخوارج. ثم افترقت كل

---

(32) يقول أحد الباحثين المعاصرين: "وحاول الفيلسوف ابن حزم الأندلسي في منهجه الظاهري تأسيس الأمر على البرهان المنطقي، لكنه بدل أن يخضع النقل لمقتضيات العقل، فقد أخضع العقل لمقتضيات النقل . وأرسى "الدليل" الظاهري على قواعد. . . ومقابل التمسك بظاهر النص أبطل ابن حزم في منهجه الظاهري "الرأي " لأنه بنظره " حكم في الدين بغير نص "، وأبطل القياس لأنه "حكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم فيما فيه نص وإجماع "، وأبطل الاستحسان لأنه برأيه " فتوى المفتي بما يراه حسنا فقط، وذلك باطل لأنه اتباع الهوى وقول بلا برهان "، وأبطل التعليل لأنه "إخبار عن الله أنه حكم بكذا من أجل تلك العلة، وإخبار عن الله بما لم يخبر عن نفسه"". جميل قاسم، "الفكر العربي ـ الإسلامي: من التراث إلى الحداثة"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 92-93، مركز الإنماء القومي، ص 54.

فرقة من هذه على فرق، وأكثر افتراق أهل السنة في الفتيا ونبذ يسيرة من الاعتقادات. . . ثم سائر الفرق الأربعة التي ذكرنا ففيها ما يخالف أهل السنة الخلاف البعيد، وفيها ما يخالفهم الخلاف القريب"[33].

إن القارئ لكتاب "الفصل" يلاحظ أن هناك "ممالآت" بين مزدوجتين، لأن ابن حزم يجعل بعض الطوائف أكثر عرضة للهجوم من البعض الآخر، فإذا كان عرض ابن حزم لمذاهب النصارى واليهود يستهلك النسبة الكبيرة من الكتاب، فإن الفصول التي خصصها للشكاك والدهريين والقائلين بقدم العالم ثم القائلين بحدوثه ونفي النبوة لا تستأثر إلا بالقسط اليسير، وكذلك الفصول التي خصصها للشيعة والمعتزلة والأشاعرة. فلماذا يا ترى استأثر وسط سلم الاختلافات بالحجم الكبير من الكتاب، بينما لم ينل طرفاه سوى القسط الضئيل؟ قبل الإجابة على هذا السؤال، لا بد من التنبيه إلى أن خصام ابن حزم للدهرية/الفلاسفة في مسألة تناهي جرم العالم وبدايته في الزمان أو حدوث العالم، قد خاض فيه المعتزلة والأشاعرة كذلك. ومع ذلك "فالأفق العام الذي تحرك داخله ابن حزم لا يمكن إخضاعه لترسيمة الخصومة

---

(33) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، سبق ذكره، ص 25.

التي حددها المعتزلة، ومن بعدهم الأشاعرة، وإن كان يتقاطع معها أحيانا في بعض المسائل"[34]. فحجج ابن حزم تتشابه كثيرا مع حجج الكندي لدرجة يستحيل التمييز بين استدلاليهما في الكثير من المسائل، كنقد مسألة أن يكون الصانع علة، وأن يوصف أو يسمى بذلك. ولكن دون أن نتأدى من ذلك إلى تغييب لخصوصية ابن حزم، أو الذهاب في فهم ذلك "كاعتقاد منا أن ابن حزم يردد حجج الكندي في تناهي جرم العالم وحدوثه في الزمان، ولا أن ابن حزم يقطع مع التقليد الكلامي الاعتزالي والأشعري في هذا الباب. فخصوصية ابن حزم قائمة على كل حال، ومحاولته- كجل المتكلمين- تجذير خطابه النظري في النص الديني تظل إحدى أبرز سماته التي يمكن تلمسها في تناوله لأكثر من مسألة. لكن هذا لا ينبغي أن ينسينا أنه يصدر عن نظر فاحص، ومحاكمات فكرية، وتدقيقات عقلية، يتوجها أو يؤسسها بمعطيات نصية. فادعاؤه الانتساب إلى السلطة الأولى في القول الديني، هو ذريعة لاجتهاد شخصي يحضر فيه العقل غالبا، وذريعة للأخذ باجتهاد الآخرين"[35].

---

(34) أحمد العلمي حمدان، استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة: مقدمات، مواضع ونماذج، الجزء الأول، سبق ذكره، ص 229.

(35) م.ن.، ص 389- 390.

5 ـ استئثار النصارى واليهود بالقسط الأوفر من الفرق الأخرى في كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل"

إن كل كتاب هو خطاب معين يوجه لغرض ما، وهذه القاعدة أو الظاهرة ليست جديدة، بل قديمة تمتد بنا في التاريخ بعيدا إلى الوراء لتصل إلى اليونان في القرن السادس قبل الميلاد مع سقراط، تمثيلا لا حصرا، الذي كتب كتاباته بيد تلميذه أفلاطون، وهو يأخذ واقعه بعين الاعتبار، ويستحضر في ذهنه السوفسطائيين الذين حمل عليهم، بالرغم من أن بدايته والخطوة الأولى في مسيرة الألف ميل التي قطعها كانت سفسطائية!ولذلك فكتاب "الفصل" الذي هو مدار كلامنا، ليس استثناء ولا شذوذا عن هذه القاعدة أو الظاهرة، فابن حزم يعرف جيدا بأن كتابه يخص الأندلس، ولذلك كتبه وهو يأخذ بعين الاعتبار الواقع والمحيط الأندلسي.

وبناء عليه، فإن كيفية تناول ابن حزم لكل مرحلة في الفصول التي تلملم أجنحة كتاب "الفصل" يعود بنا من جديد إلى إثارة السؤال الذي طرحناه سابقا، وتعمدنا إبقاءه معلقا، بالرغم من فتحنا لكوة ضوء إجابة عليه في ما سلفت الإشارة إليه. ذلك أن الموازين الفكرية في الوعاء الزمني الذي يسبح فيه ابن حزم لا يجعل مصداقية لهذا التقسيم، فحجم

النصارى واليهود في الكتاب أكبر، بالرغم من أن حيز النصارى أكبر مقارنة مع حيز اليهود. وفي اعتقادنا يرجع الأمر إلى القوة السياسية التي كان يشكلها النصارى في زمن ابن حزم. "فالطائفة المسيحية تمتعت في الأندلس بمركز استثنائي، ونال أعيانها حظوة في الدولة، زادت بعد قيامهم بثورات وتمردات خطيرة"[36]. فالخطر الذي يشعر به الأندلسيون من النصارى هو خطر داخلي ويومي، والمواجهة معهم ليست مواجهة دينية فقط، بل هي مواجهة سياسية كذلك. ولذلك، فابن حزم يلتقط في كتابه "الفصل" ذبذبات الواقع الأندلسي، بحيث لو أن إنسانا كتب ذلك الكتاب في بغداد، لكان كمن يكتب عن الهنود الحمر، ولا أحد سينتبه إليه!

لقد احتفظ اليهود والنصارى، الذين استعربوا، بمكتباتهم وحقوقهم في المدن الأندلسية التي كانت فيها الطوائف واستولى عليها المسلمون، وكانوا يتحينون الفرص بحيث يبدون الولاء متى قويت الدولة، ويتحالفون مع الدول الخارجية (الخيانة) متى وهنت! وتأسيسا على ما سلفت الإشارة إليه، فاليهود ليسوا مجرد مذهب يناقش ويتفق أو يختلف معه، بل لهم وجود محسوس في الأندلس. وقد لعب اليهود ثلاثة أدوار في التاريخ الأندلسي:

---

(36) محمد ألوزاد، "الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري"، سبق ذكره، ص 168.

أولا: الدور الاقتصادي: وهو دور بهر فيه اليهود، فقد كان التبادل موجودا بين النصارى والمسلمين الذين كانت موازين هذا التبادل في صالحهم في البداية، بيد أن السلم الحقيقي لم يكن موجودا في يوم من الأيام بين الطرفين، بل كانا دائما في وضعية المواجهة. وقد عبر اليهود بين المعسكرين بموقفهم شبه الحيادي الذي يشبه الدور السويسري في الحرب العالمية الثانية، فكانوا يأخذون أموال المسلمين لتسليفها للآخر بالربا، ويتقاسمون تلك الربا مع المسلمين على أساس أنهم يتاجرون، ولذلك كان أغلب التجار في فاس يمارسون الربا سترا وبواسطة اليهود، ولا ننسى أيضا دور اليهود في تسيير ميزانية الدولة مستغلين خبرتهم في هذا المجال، بحيث كانت لهم هيمنة على أوضاع وحياة هذه الدويلات.

ثانيا: المجال الثقافي: لقد شكل اليهود منذ القرن الرابع تعليمهم الخاص المستقل في الأندلس، وهو تعليم متنوع في مواده ومنغلق في العقيدة، وكانوا يستفزون المسلمين لدرجة بلغت ببعضهم حد نظم القرآن كله شعرا، وبلغت بالبعض الآخر حد التأليف في التشفي بالمسلمين وتشويه تاريخهم!

والخلاصة التي ينبغي الخلوص إليها هنا، هي عينها التي أكدناها سابقا، والتي نطنب هنا فيها بقولنا مرة أخرى، بأن ابن حزم، وهو يكتب عن اليهود والنصارى، كان يستجيب

للواقع، ويصغي لنبضاته. والسؤال المطروح هنا هو كيف انتقد فقيهنا الظاهري النصرانية واليهودية؟

6 ـ ابتكار ابن حزم لـ"المنهجية التوثيقية" في نقده للديانتين اليهودية والمسيحية

لقد ابتكر ابن حزم في رده على اليهود والنصارى منهجية معينة هي المنهجية التوثيقية التي قد يكون الفيلسوف اليهودي سبينوزا نقل بعضا منها! "إن كتاب "الفصل" ـ بما يحتوي عليه من نقد علمي للتوراة والأناجيل ـ يعد إذا أول دراسة نقدية للكتاب المقدس سبقت بأمد طويل أعمال باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza) وريشارد سيمون (Richard Simon) (1638-1722) وجون أستريك (J.Astric) وفلهاوزن (Welhausen) وغيرهم"[37]. فابن حزم هو أستاذ سبينوزا عن

(37) سعيد كفايتي، "دور ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم مقارنة الأديان."، سبق ذكره، ص 213. ويضيف قائلا: "إن الوجهة الجديدة التي نهجها أبراهام بن عزرا في دراسة التوراة ما هي إلا صدى لثقافته العربية، أو لما يكون قد وصله من مجادلات ومناظرات دينية سواء بين المسلمين أنفسهم أو بين المسلمين من جهة وأهل الكتاب من جهة أخرى. ويعتقد عبد الرزاق أحمد قنديل أن ابن عزرا اطلع دون شك على كتابي ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل الذي نحن بصدد الحديث عنه، وكتاب الرد على ابن النغريلة"، م.ن.، ص 213 ـ 214.

طريق أبراهام بن عزرا، الذي يقول عنه الباحث المقتدر أحمد شحلان بـ"أنه كان يؤلف لا ليضيف جديدا في العلم، وإنما لينقل المعارف العربية الإسلامية التي كانت تمثل في ذلك الوقت أوج ما وصل إليه الفكر الإنساني. وحتى ابداعه الجريء في التفسير، كان صدى للتجديد الذي جاء به ابن حزم في الدراسات الدينية المقارنة. . . فأهمية أبراهام بن عزرا في تاريخ العلوم، تمثلت إذن في أنه أول من نقل علم اللغة العبرية ونحوها، بعد أن اشتد عود هذه البحوث في الأندلس، إلى يهود الغرب، وأنه أول من نقل العلوم العربية الإسلامية إلى أوروبا، فتعرف الغرب على كتب الحساب والهندسة والفلك والرياضة. كما تعرف بواسطته رجال الدين اليهود وغير اليهود فيما بعد، على مناهج نقد النص التوراتي، وقد أشرنا سابقا إلى أنه أثر كثيرا في سبينوزا، بحيث يعتبر هذا الأخير تلميذا غير مباشر لابن حزم (المولود سنة 994 والمتوفى 1064م) بواسطة ابن عزرا. فقد عاش ابن عزرا في قرطبة بلد ابن حزم، وترك فيها هذا صدى كبيرا لدى اليهود بمصادقته لهم من جهة، كما جاء في كتاب طوق الحمامة، وبما أثارته كتابته عنهم وعن مذاهبهم وقضايا توراتهم، كما جاء في كتاب الرد على ابن النغريلة اليهودي، وكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل. وهذه وقائع فكرية لا يمكن لرجل علم مثل ابن عزرا أن لا ينتبه إليها ويتأثر بها. وبالتالي تدفعه إلى أن يعب من معين ابن حزم هذا الذي شغل الناس

عامة واليهود خاصة"[38]. ويقول عنه أيضا: "كان شاعرا ونحويا وفلكيا منجما وطبيبا وفيلسوفا، وأخيرا علما من أعلام التفسير التوراتي الذي سيؤثر بنظراته التوراتية النقدية في مدارس أوروبية كبرى فيما بعد... في روما بدأ مشروع تفاسيره الجريئة... وكان شديد الجرأة في هذه التفاسير، ولمح في بعضها إلى زيادات بشرية لا علاقة لها بالوحي. والواقع أنه وبعض نبهاء اليهود الأندلسيين، كمعاصره وربما صديقه، موسى بن جقطيلة وبعض ممن أتوا بعدهما ممن ثقف الثقافة العربية، كلهم شككوا في بعض نصوص التوراة، وفتحوا الطريق لسبينوزا الذي يعتبر أول وأجرأ من انتقد التوراة من يهود أوروبا. وسبينوزا يعترف بتأثره بابن عزرا. هذه الجرأة أثارت على إبراهيم بن عزرا أحبار روما، ودخل وإياهم في صراع انتصروا فيه هم في الأخير. ومعلوم أن يهود إيطاليا، وروما بالخصوص، كانوا ذوي قوة وبأس، كما كانوا أبعد عن تفتح ابن عزرا وبعد نظره ومعرفته العميقة بالنص التوراتي والمناهج التفسيرية التي تنطلق من الدرس

(38) أحمد شحلان، "أبراهام ابن عزرا ودوره في نقل علوم العرب إلى أوروبا: حي بن يقظان: من ابن سينا إلى ابن عزرا"، ضمن ندوة الفكر العلمي في المغرب: العصر الوسيط المتأخر، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 104، جامعة محمد الخامس، الطبعة الأولى، 2003، ص 160-161.

الفيلولوجي والتاريخي، فاضطر إلى مغادرة روما"[39]. وفي كلمة واحدة: فقد أثر كتاب" الفصل في الملل والأهواء والنحل" تأثيرا قويا في يهود الغرب الإسلامي، وهذا التأثير لا ينكره إلا مكابر، ولا يذهب إلا عن غافل. فقد نهل يهود هذه المنطقة الجغرافية من معين المنهج الحزمي، بالرغم من تلعثم لسانهم في الاعتراف بذلك الإستيقاء والإستمداد، بل خرسه عن ذكر ذلك. "وقد يكون من المسلم به إذا فكر بعض الباحثين القيام بدراسة مقارنة لكتب ابن حزم في نقد الديانتين اليهودية والمسيحية ومؤلفات أنصار الفكر الحر من رجالات المدرسة الغربية المعاصرة ـ فإنه واجد بلا شك لدى فيلسوفنا العربي الكثير من الآراء المطابقة لما انتهى إليه أولئك المفكرون"[40]. فنقاشه مع اليهود والنصارى توثيقي يطعن في الأناجيل والتوراة. صحيح أن المبدأ ليس جديدا، لأن كل دين يطعن في قداسة نصوص الأديان الأخرى، ولكن الجديد والابتكارية فيه تكمن في تحوله إلى منهجية دقيقة، يقول محمد محفوظ: "إن منهج ابن حزم في نقده يتمثل في معارضة نصوص الكتاب المقدس بعضها ببعض وبيان ما فيها من اضطراب، وتناقض واختلاف، وورد

---

(39) م.ن.، ص 155-156-157.

(40) مقدمة كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، سبق ذكره، ص 22.

الروايات التاريخية التي تصادم مقررات العلوم على ما وصلت إليه في عصره من الحساب والهندسة والجغرافية، والحيوان والنبات والمعادن، وبالجملة كل ما يتعارض مع القوانين اليقينية الثابتة المطردة التي يسير العالم والمجتمع الإنساني على حسب مقتضياتها. وهذا يعد عند ابن حزم كذبا، ومحالا من باب ما يتسلى به العجائز من الخرافات والأسمار»(41).

فابن حزم يقف على أرض صلبة وليست رخوة، لأنه اطلع جيدا على الأسفار وكتب وشروح لليهود». وبالإضافة إلى هذا الإطلاع عرف شيئا من أحوال اليهود بالمجاورة والمشاهدة، فكان يسأل بعض علمائهم ومقدميهم عما يتوقف فيه، مجادلا في أكثر الأحيان لا مستفهما، ونراه في ألمرية يجلس في دكان إسماعيل بن يونس الطبيب الإسرائيلي الذي كان مشهورا بالفراسة، وقد جعل وكده منذ البدء إثبات التحريف والتناقض والتبديل على التوراة. ولذلك درسها دراسة مستأنية، وكان هو رائد ابن خلدون في المنهج الذي اتبعه في نقد الخبر التاريخي من هذه الناحية، أي الناحية الزمنية والعددية»(42).

ولو شئنا أن نوضح هذه المنهجية التوثيقية أكثر، لقلنا

---

(41) م.ن.، ص 23.

(42) إحسان عباس، تصدير رسائل ابن حزم الأندلسي، تأليف ابن حزم، تصدير إحسان، الجزء الثالث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1981، ص 16-17.

بأنها تلح على التعارض والتضارب بين النصوص ولكن ليس التعارض المنطقي، بل عدم أصالتها ووجود ما يؤيد نسبتها لأصحابها، من حيث الوفاة مثلا، أو من زوايا أخرى جمة. "ويظهر منهج ابن حزم في نقد التوراة والأسفار الأخرى فيما يلي:

الشك في صحة نسبة التوراة إلى النبي موسى

مخالفة ما ورد في التوراة لمنطق الأشياء

مخالفة ما ورد في التوراة للحقائق الجغرافية

ظروف تداول التوراة من أول دولتهم عقب موت موسى عليه السلام إلى انقراض دولتهم، ثم رجوعهم إلى بيت المقدس وانتهاء بتدوين التوراة على يد عزرا الوراق"[43]

فابن حزم لم يعول في مخاصمته للفرق المخالفة على النصوص الدينية، بل "ناقشها مناقشة علمية عقلية بطريق يتفق تماما مع المناهج العلمية الحديثة، بعيدا عن النصوص الدينية، لا يأتي بها إلا بعد أن يستكمل البرهان، ويقيم الدليل العقلي الواضح... ومما أضفى أهمية بالغة على هذا الكتاب: أن ابن حزم قرأ العهد القديم والعهد الجديد (التوراة والإنجيل)، وأورد نصوصا منها، وبين تضارب هذه

(43) أنظر تفصيل ذلك لدى سعيد كفايتي، "دور ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم مقارنة الأديان."، سبق ذكره، من الصفحة 219 إلى الصفحة 222.

النصوص وتعارضها، كما أورد قصصا منها وحكايات لا يمكن أن تصدر من إله... إن مناقشة ابن حزم لهذه الآراء، وإبطالها، وإقامة الحجج العقلية، والبراهين المنطقية جعلت لهذا الكتاب أهمية كبرى، وستظل أهميته قائمة على مدى الأيام ما دامت هناك فرق تعادي الإسلام، وتتخذ منه موقف التحدي والإنكار"(44).

وهذه المنهجية التوثيقية من الأهمية بمكان لأنها ترتكز على النقد الداخلي للنصوص، وبيان كيف أن ما جاء في هذه النصوص لا يعقل ولا يصدق، بل هو مخالف للبداهة والوقائع. وما أكثر ما هو مخالف للبداهة والوقائع في ما يقوله اليهود في بعض معجزاتهم مثلا. يقول ابن حزم في ختام حديثه عن اليهود: "هنا انتهى ما أخرجناه من توراة اليهود وكتبهم من الكذب الظاهر، والمناقضات اللائحة التي لا شك معه في أنها كتب مبدلة محرفة مكذوبة، وشريعة موضوعة مستعملة من أكابرهم، ولم يبق بأيديهم بعد هذا شيء أصلا، ولا يقي في فساد دينهم شبهة بوجه من الوجوه"(45).

ويستهل كلامه عن النصارى قائلا: "وأما الإنجيل وكتب

---

(44) مقدمة كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، تأليف ابن حزم، الجزء الأول، سبق ذكره، ص 24-25.

(45) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، سبق ذكره، ص 329.

النصارى فنحن إن شاء الله عز وجل موردون من الكذب المنصوص في أناجيلهم ومن التناقض الذي فيها أمرا لا يشك كل من رآه في أنهم لا عقول لهم وأنهم مخذولون جملة. وأما فساد دينهم فلا إشكال فيه على من له مسكة عقل، ولسنا نحتاج إلى تكلف برهان في أن الأناجيل وسائر كتب النصارى ليست من عند الله عز وجل، ولا من عند المسيح عليه السلام كما احتجنا إلى ذلك في التوراة والكتب المنسوبة إلى الأنبياء، التي عند اليهود، لأن جمهور اليهود يزعمون أن التوراة التي بأيديهم منزلة من الله عز وجل على موسى عليه السلام، فاحتجنا إلى إقامة البرهان على بطلان دعواهم في ذلك، وأما النصارى فقد كفونا هذه المؤونة كلها لأنهم لا يدعون أن الأناجيل منزلة من عند الله تعالى على المسيح، ولا أن المسيح عليه السلام أتاهم بها، بل كلهم أولهم عن آخرهم أريوسيهم، ومليكهم ونسطوريهم ويعقوبهم ومارونيهم، وبولقانيهم لا يختلفون في أنها أربعة تواريخ ألفها أربعة رجال معرفون في أزمان مختلفة. فأولها تاريخ ألفه متى اللاواني (تلميذ المسيح) بعد تسع سنين من رفع المسيح عليه السلام وكتبه بالعبرانية في بلد يهوذا بالشام يكون نحو ثمان وعشرين ورقة بخط متوسط، والآخر تاريخ ألفه مارقش الهاروني. . . بعد اثنين وعشرين عاما من رفع المسيح وكتبه باليونانية في بلد أنطاكية من بلاد الروم. . . يكون أربع عشرة ورقة بخط متوسط. . . والثالث تاريخ ألفه لوقا... كتبه باليونانية في بلدة

إقاية... والرابع تاريخ ألفه يوحنا بن سبذاي تلميذ المسيح بعد رفع المسيح ببضع وستين سنة وكتبه باليونانية في بلد استيه يكون أربعا وعشرين ورقة بخط متوسط"[46].

وبعد أن بين لنا ابن حزم بجلاء وافر التناقضات والنصوص التي يكذب بعضها بعضا، وهي كثيرة تجل عن الحصر. يقول في ختام حديثه عن النصارى: "فهذه سبعون فصلا في أناجيلهم من كذب بحت، ومناقضة لا حيلة فيها، ومنها فصول يجمع الفصل منها ثلاث كذبات فأقل أو أكثر، على قلة مقدار أناجيلهم وجملة أمرهم في المسيح ـ عليه السلام ـ أنه مرة بنص أناجيلهم: ابن الله، ومرة هو ابن يوسف، وابن داوود، وابن الإنسان، ومرة هو إله يخلق ويرزق، ومرة هو: علم الله وقدرته، ومرة لا يحكم على أحد، ولا تنفذ إرادته، ومرة هو: نبي وغلام، ومرة أسلمه الله إلى أعدائه، ومرة قد انعزل الله له عن الملك، وتولاه هو، وصار يشرف الله تعالى، ويعطي مفاتيح السماوات، ومرة يولى أصحابه خطة التحريم والتحليل في السماوات والأرض، ومرة يجوع ويطلب ما يأكل، ويعطش ويشرب، ويعرق من الخوف، ويلعن الشجرة إذا لم يجد فيها تينا يأكله، ويفشل فيركب حمارة، ويؤخذ ويلطم وجهه، ويضرب

---

(46) م.ن.، ص 13-14.

رأسه بالقصبة، ويبزق في وجهه، ويضرب ظهره بالسياط، وتمر به الشرط، ويتهكمون به، ويسقى الخل في الحنظل، ويصلب بين سارقين، وتسمر يداه، ومات في الساقة ودفن ثم يحيا بعد الموت، ولم يكن له هم إذا حيا بعد الموت واجتمع بأصحابه إلا طلب ما يأكل فأطعموه الحوت المشوى وسقوه العسل، ثم انطلق إلى شغله. هذا كله نص أناجيلهم، وهم قد اقتصروا في دينهم من كل هذا على أنه إله معبود فقط، وهم يأنفون من إله مع الله. وأناجيلهم وأمانتهم توجب أن المسيح إله آخر غير الله، بل يقعد عن يمين الله، وأنه أكبر منه، وهو يخلق كما يخلق، ويحيى كما يحيى، فبالضرورة توجب أنهم قائلون بإلهين ولابد متغايرين"[47].

وهكذا تتجلى لنا مواطن التناقض ومكامن الكذب في الأناجيل الأربعة التي تسلح ابن حزم في تفنيد محتوياتها على المقدمات العقلية والمسلمات البديهية ومقررات العقول، لدرجة يمكن القول معها بأن أسلوب ابن حزم في مخاصمته لآراء الفرق يتميز بالفرادة والفذوذة حتى ليكاد أن يكون نسيج وحده "ومن خصائص هذا الأسلوب، دقته في المناقشة حتى يسد كل مسلك على معارضه، ولا يترك له منفذا ينفذ إليه منه، لاستيفاء الحجج العقلية والمنطقية، وقد اتضح ذلك في

(47) م.ن.، الجزء الثاني، ص 200.

مناقشة نصوصا من التوراة والإنجيل، وبيان ما فيها من تحريف وخلط، وتجلى ذلك في إظهاره اضطراب التوراة في الحساب والعد"[48].

خاتمة

يمكن القول بأن ابن حزم مؤسس علم مقارنة الأديان، اعتمد المنهج التاريخي والمنهج الفيلولوجي في نقد التوراة، وابتكر ما سميناه بالمنهجية التوثيقية في نقده للديانتين اليهودية والمسيحية. "رغم أن ابن حزم لم يعتمد في نقده للتوراة على النصوص العبرانية إلا أنه استطاع ـ بما توافر لديه من ترجمات عربية، وعلم بالتاريخ، ودراية بالأنساب، وتمكن من الفقه والمنطق والجدل ـ أن يشق في كتاب "الفصل في الملل والاهواء والنحل" طريقا جديدا في دراسة الأديان. من أبرز سماته أنه جمع في كتاب واحد ما بين التأريخ للديانتين اليهودية والمسيحية، والمقارنة بين الأديان ونقد التوراة ونقد الأناجيل"[49].

وينتهي ابن حزم في كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" إلى الحكم بأن هذا الخصم يقف من الكفر على

---

(48) م.ن.، ص 29.

(49) سعيد كفايتي، "دور ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم مقارنة الأديان"، سبق ذكره، ص 226.

شفا جرف هار، وأن ذلك الخصم الآخر أكثر ابتعادا من هذا أو أكثر اقترابا منا، وهو ما يعني أخيرا أن الخصوم مراتب، وأن الخصومة درجات. ونحن إذا تأملنا كلام ابن حزم في هذا الكتاب الذي نحن بصدد الحديث عنه، وأعطيناه حقه من التفحص، عثرنا في ثناياه على ما تحدث عنه أحمد علمي حمدان عندما أشار بدقة وتركيز شديدين إلى ما يستلفت النظر، ويستدعي الاهتمام في براهين ابن حزم على أن كل جزء في العالم فهو متجزء، والتي يقول عنها: "ويلفت النظر في هذه البراهين، أيضا: الاحالات المتكررة على "الحس" و"الحس السليم" و"الإحساس" و"ضرورة العقل" و"العقول" و"المشاهدة". وهو أمر اعتبره أحد الباحثين [يقصد Arnaldez]، في سياق مخالف - ودون دليل منه - مظهرا من مظاهر ظاهرية ابن حزم، كما يلفت النظر فيها استخدام التجريح بكثافة. فهي كثيرا ما تنعت الخصم أو قوله بأوصاف قدحية كـ"التخليط"و"الحمق الذي لا يبلغه إلا الموسوس"و"المكابرة للعيان التي لا يرضاها لنفسه سالم البنية" و"الجنون"و"الفحش". وهذه تقنيات حجاجية غير برهانية، يستخدمها ابن حزم فيما يسميه "براهين ضرورية" على قابلية الجسم للانقسام اللامتناهي. وجميع هذه البراهين، إلا واحد، هو الذي يعتمد معطى إلهيا، براهين غير مستقيمة. فهي براهين خلف. تصادر على دعوى الخصم، وتنتج التناقض فيها، كما أن جلها يلجأ في مفاصله، إلى السبر

والتقسيم، . . . وهي أحيانا، وكنتيجة لتوظيف السبر والتقسيم، تستدعي أقساما لا خلاف في بطلانها بين السائل والمجيب، ومع ذلك تستدعيها، لتنتج تهافت دعوى الخصم"[50].

ونحن نعتقد جازمين بأن الغيوم لن تنقشع عن سماء الأمة العربية الإسلامية، وسحب الأحزان لن تتوارى، ما لم نختلف إلى عظمائنا، ومؤلفي الموسوعات الحجاجية من جهابذة الكلام، وصناديد المناظرة، وفطاحلة الجدال. "في زماننا، كما تؤكد العديد من الدراسات في البلدان الإسلامية، وكذلك العديد من الأبحاث ونشرات المخطوطات، يحظى ابن حزم بتكريم جديد. بالتأكيد، يستطيع ابن حزم أن يسدي خدمات جلى للفكر الإسلامي المعاصر، ويساعده على حل الكثير من المشاكل"[51]. فقد تباطأنا عن فك أصفادنا، وكأني بلسان حال ابن حزم يقول لنا على لسان حال أبو فراس الحمداني الذي يثير تباطؤ سيف الدولة في فك أسره:

أضاعوني وأي فتى أضاعوا
ليوم كريهة وسداد ثغر

"وفي عصر النهضة هذا الذي نعيشه، كان لا بد أن يعود

---

(50) أحمد العلمي حمدان، استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة: مقدمات، مواضع ونماذج، الجزء الأول، سبق ذكره، ص 517.

(51) *Encyclopédie de l'Islam*, Tome III. (précité), p.821-822.

ابن حزم إلى قرطبة العزيزة. وقد عاد إليها كما ينبغي أن يعود إليها رجل مثله، لم يقدره أهل عصره حق قدره، لا ولا الأجيال التالية عرفت مكانه. كانت لهم مقاييس ضيقوا بها على أنفسهم رحاب الحياة"[52]. ويحضرني هنا، وأنا أخوض في هذا الموضوع، طرد المسلمين من الأندلس التي لم يعد لهم فيها أثر:

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا
أنيس ولم يسمر بمكة سامر

وهو ما خلده أبو البقاء الرندي في مرثيته الرائعة والمشهورة:

وكان ما كان من ملك ومن ملك
كما حكى عن خيال الطيف وسنان
فاسأل بلنسية ما شأن مرسية
وأين شاطبه أم أين جيان
وأين قرطبة، دار العلوم، فكم
من عالم قد سما فيها له شان
قواعد كن أركان بلاد فما
عسى البقاء، إذا لم تبقى أركان

(52) حسين مؤنس، "ابن حزم في ذكراه"، سبق ذكره، ص 148

الموقف التنويري لابن حزم من الفلسفة

لقد شكلت الفلسفة باستمرار برزخ الآراء المتضاربة وقبلة التأويلات المتعارضة، والمواقف المتناقضة. فإذا كان هناك فريق قد عشقها ودافع عنها، ولم يأخذه العي والحصر في نصرتها، فإن هناك فريقا آخر قد نفر منها، وناصبها العداء حتى القمة. بل والأنكى من ذلك، لم يترسل في إثارة العامة ضدها، والسلطة الحاكمة عليها. وبين مناوأة هؤلاء ومناصرة أولئك، لم ينفلت بعض الكارهين للفلاسفة من الوقوع في شرك وَلَه الفلسفة، كما هو الشأن بالنسبة لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي[1]، ولم ينج البعض الآخر من الدعوة إلى عقد «زواج متعة» معها تحلله فوائدها، دون عقد «زواج شرعي» تحرمه مزالقها، كما هو الشأن بالنسبة لابن خلدون الذي لا يخلو موقفه في «مقدمته» المشهورة من براغماتية وكياسة. وبما أن هذه المواقف التي تتأرجح بين الاستحسان والاستهجان من الاختلاف والكثرة بمكان، فقد ارتأينا أن يقتصر حديثنا

(1) محمد أيت حمو، "الغزالي بين حب الفلسفة وكره الفلاسفة"، مجلة مدارات فلسفية، العدد الثامن، شتاء، 2003 من الصفحة 31 إلى الصفحة 43.

في هذه العجالة عن موقف تنويري فريد من نوعه دافع عن مشروعية الفلسفة، وهو موقف الإمام ابن حزم مع مقارنته بموقف يوجد على طرفي نقيض ينفر من الفلسفة وينفر منها، وهو موقف ابن الصلاح الشهرزوري.

لعل أشهر شخصية شمرت عن ساق الجد لمناصرة الفلسفة هي شخصية الإمام والعالم ابن حزم، الفقيه الأندلسي الذي ألف موسوعة «الفصل في الملل والأهواء والنحل»[2]، والذي قيل عنه: «إنه كان أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام».

إن ابن حزم ينتمي فقهيا إلى المذهب الظاهري الذي أسسه داوود بن علي بن خلف الأصبهاني، وهو مذهب لم يقيض له أن يسود. وقد انفرد في التجرؤ على الإباحة الشرعية للفلسفة بدون مواربة أو تورية. وهو موقف فذ واستثنائي، حيث يقول: "الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئا غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية. وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة، وهذا ما لا

(2) يذكرنا هذا الكتاب الذي يتناول فيه ابن حزم تاريخ الأفكار بالمعنى العقائدي هنا للأفكار، بكتاب «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» لأبي الحسن الأشعري قبله، وكتاب «الملل والنحل» لأبي الفتح الشهرستاني بعده.

خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة، فيقال لمن انتمى إلى الفلسفة بزعمه وهو ينكر الشريعة بجهله على الحقيقة بمعاني الفلسفة، وبعده عن الوقوف على غرضها ومعناها: أليست الفلسفة بإجماع من الفلاسفة مبينة للفضائل من الرذائل؟ موقفة على البراهين المفرقة بين الحق والباطل؟ فلا بد من بلى ضرورة»[3].

إن هذا النص يلخص لنا مفهوم الإمام ابن حزم للفلسفة باعتبارها تحث على الفضائل والأخلاق الحميدة وحسن السلوك، تماما كما يحث عليها الشرع. فالعالم الأندلسي يعلن صراحة بأن الحكمة والشريعة متفقتان، وغير متناقضتين أو متعارضتين. ولا يخفى على الألباء أن صاحب «طوق الحمامة» في النص السابق، ينظر إلى الفلسفة من جهة الجانب العملي (نشر الفضائل)، وليس من زاوية الجانب المعرفي الميتافيزيقي. فالنص لا يفيد من قريب أو بعيد، ومهما دققنا النظر فيه وقلبناه على وجوهه، بأن ابن حزم يعني الفلسفة الأولى بالحقيقة. وبناء على ذلك، فهو لا يؤيد الفلسفة بالمعنى المحض لها، بل يؤيدها بالمعنى العملي فقط. وهذا ما كان يسمى عند الفلاسفة القدماء بـ«العلم المدني» (= الأخلاق)، وقد قيل قديما بأن الفلسفة مراتب،

(3) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، سبق ذكره، ص 171.

وهذا يعني إباحة ابن حزم لفلسفة الأخلاق تعيينا وتدقيقا. ويحضرني في هذا الصدد تعليق مصطفى عبد الرازق على منظور ابن حزم للفلسفة قائلا: "ودعوى ابن حزم أنه لا خلاف بين أحد من الفلاسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة على أن ما ذكره هو غرض الشريعة والفلسفة جميعا ليست دعوى مسلمة، فإن معنى كلام ابن حزم هو أن غرض الفلسفة والشريعة غرض عملي، وليس ذلك بمذهب الفلاسفة ولا بمذهب الدينيين"[4].

إن صاحب «الإحكام في أصول الأحكام» يساند الفلسفة مساندة معنوية، فهو ليس بالفيلسوف ولا بالمشارك في الفلسفة، وإباحة علوم الفلسفة من طرف عالم سني يعد انقلابا دون ريب. فصاحب «الرد على ابن النغريلة اليهودي» لم يبح الجدال الكلامي أو التصوف، بل أفتى بإباحة علوم الفلسفة التي كان ينظر إليها بـ«عيون شزراء». ولعل مساندة ابن حزم للفلسفة تبدو في ممارسته لبعض علومها كالمنطق، إذ يعد من الأوائل الذين كتبوا فيه بالأندلس. ولا أدل على ذلك من كتابه الموسوم بـ«التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية»[5]. فالمنطق آلة الفلسفة كما

---

(4) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، ص 77.

(5) يعلق طه عبد الرحمن عن هذا الكتاب قائلا: "مازال هذا الكتاب يفتقد من يقوم بتحليل وجوه التحويل المضمونية التي أحدثها صاحبه

يعرف، ولذلك فهو جزء من التفلسف. بيد أن عناية الإمام ابن حزم بالمنطق وجهده في تقريبه إلى الأذهان بغير ألفاظ الفلاسفة، لم يمنع صاحب «طبقات الأمم» من أن يصدر حكما قاسيا على أستاذه، عندما طعن، صراحة وليس ضمنا، في علمه بالمنطق، معتبرا أن عناية ابن حزم بالمنطق لا تدل بتاتا على إلمامه بالفلسفة وعلومها، وخاصة المنطق. حيث يقول عنه: "وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن، فعنى بعلم المنطق وألف فيه كتابا سماه كتاب التقريب لحدود المنطق، بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف، واستعمل فيه مثلا فقهية وجوامع شرعية، وخالف أرسطوطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه. فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط"[6]. وهذا الحكم، أو هذا الرأي لم يقبله بعض الباحثين المعاصرين الذين يرون بأنه في غاية الفساد. ويمكن التمثيل لهم بطه عبد الرحمن في هذا النص الذي كتب يقول:

= في المحتوى المنطقي كما يقوم باستنباط الآليات الصورية التي استخدمها في هذا التحويل، ومن شأن ذلك أن يبين كيف يمكن تجديد الفكر المنقول تجديدا لغويا متى كان المراد الخروج عن التقليد الأعمى والدخول في انشاء لغة فكرية على مقتضى التبليغ العربي" .تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1994، ص 331 ـ 332.

(6) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، سبق ذكره، ص 182.

"وأما حكم بعض المتقدمين، كالحميدي والقفطي وصاعد الأندلسي وابن حيان الأندلسي وبعض المستشرقين كأرنالديز، بأن ابن حزم لم يفهم غرض أرسطو، فذاك حكم من لا يرى لمجال التداول أثرا في التواصل ولا لنظام اللغة أثرا في الفكر. وواضح أن هذا الرأي في غاية الفساد، فضلا عن أن مخالفة المنقول لا تدل بالضرورة على الغلط في فهمه: لما لا يجوز أن يكون الغلط متطرقا إلى المنقول، فتكون مخالفته ضرورة يوجبها التصحيح؟ إن مهمة التقريب اللغوي للمنقول المنطقي أو قل مهمة "الاختصار" التي تولاها ابن حزم تطلبت منه تصحيح العبارة المنطقية وفق القواعد الثلاث المحددة للأصل اللغوي من مجال التداول الإسلامي العربي، فلزمه البناء على التسليم بتفرد البيان العربي تبعا لقاعدة الإعجاز، كما لزمه اتباع عادات العرب في التعبير والتبليغ وفق قاعدة الانجاز، واستثمار المعارف المشتركة طبق قاعدة الإيجاز، وقد توسل في ذلك بآليات ثلاث تعمل كل منها على استيفاء مقتضى قاعدة من القواعد الثلاث، وهي: آلية "تبيين المنطق"، ومبناها على تاسيس المنطق على "البيان"، وآلية "تمكين الأسماء"، وتختص بإيراد الأسماء المألوفة والمعلومة مسمياتها، ثم آلية "ترسيخ الأمثلة" وهي توجب استخراج الأمثلة من رصيد المعارف المشتركة"[7].

---

(7) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، سبق ذكره، ص 332.

ومهما يكن نصيب حكم صاعد الأندلسي في نصه السابق من الصحة، وبغض النظر عن مدى استقامته أو اعوجاجه، ودون الدخول في قوة بضاعة ابن حزم أو ضعفها من المنطق، فما أحوجنا إلى إحياء واستلهام فتواه الفذة والتنويرية من الفلسفة في زمن التخصصات الدقيقة، والنظرات الشزراء إلى الفلسفة، حيث أصبح "الفقيه منا لا يرث من فقه الماضي إلا خصومة بعض الفقهاء للفلسفة في حين أن هذه الخصومات جميعها كانت إما خصومات علمية، أي اجتهادات، وإما امتداد لخصومات سياسية"[8].

وصفوة القول: إن الإمام ابن حزم هو مؤسس الإباحة وفتوى إيجابية الفلسفة، وتأليفه لكتاب في المنطق مساهمة هامة جدا في مجتمع ينفر فقهاؤه حتى من علوم الدين، وبالأحرى الفلسفة التي يعتبر الدفاع عنها مغامرة دونها خرط القتد[9]. فالفتوى الآنفة الذكر هي أنور وأعظم فتوى فقهية بضرورة الفلسفة للمجتمع، بحيث إذا انقطعت انتهى الإنسان بما هو إنسان كما سيؤكد على ذلك فيلسوف الفقهاء ابن رشد في كتيبه النفيس "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال".

---

(8) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سبق ذكره، ص 47.

(9) لقد أحرقت كتب الإمام ابن حزم، وتزعم أبو الوليد الباجي، أحد أئمة فقهاء المالكية، حملة التشهير به بعد أن قلبت له الدنيا ظهر المجن. فتوفي وفي نفسه شيء من حتى.

ولعل عظمة موقف ابن حزم تكمن في كونه اختار التحليق خارج سرب الفقهاء وأهل السنة المتشددين الذين أعلنوا حربا لا هوادة فيها على الفلسفة، لأنها من العلوم الدخيلة والضارة، ولا سيما في الاتجاه الحنبلي الذي يرفض الكلام والمنطق والتصوف، فما بالك بالفلسفة التي يرى فيها «كفرا بواحا». إذ "كان ينظر إلى الفلاسفة خصوصا كهراطقة، وكانوا يميلون نحو تشكيل حلقات صغرى تقتصر عليهم، بالرغم من أنهم أحيانا في رعاية حاكم أو وزير. ولهذا السبب لم يكن لهم تأثير كبير على التيار الرئيسي ما بين 850م و1100م"[(10)]. فأقطاب الاتجاه الحنبلي، بدءا بمؤسسه الفقيه ابن حنبل، وانتهاء بالشيخ المرحوم ابن تيمية، لا يختلفون في النقير ولا في القطمير حيال رفض الفلسفة. وبناء عليه، لم يجد الفقيه المتشدد ابن الصلاح غضاضة أو حرجا في أن يصدر فتواه الشهيرة بتحريم الفلسفة التي ينفر منها وينفر قائلا: "الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته

---

(10) «Most of the Falasifa were regarded as heretics; and they tended to form small coteries which kept themselves to themselves; even if occasionally they were in favour with some ruler or minister. This is why they had little influence on the main stream between 850 and 1100». Watt (W. Montgomery), *The Majesty That Was Islam, in The Islamic World, 661-1100*, (op. cit), p.136.

عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة. ومن تلبس بها تعليما وتعلما قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان»[11]. ولا يكتفي ابن الصلاح بهذه الأوصاف القدحية في حق الفلسفة، والنعوت الإنتقاصية من قيمتها وجدواها، فذلك ـ رغم خطورته ـ ليس سوى غيض من فيض ما في جعبته من ذم ونبز ولمز، وهو أشبه بالشمعة وسط الشمس مقارنة مع ما هو أقسى وأنكى لديه من هدر دم الفلاسفة، وتحريض الحكام، وتأليب السلطة السياسية صراحة وجهرا عندما يردف قائلا: «فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين هؤلاء المياشيم، ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم ويمحي آثارها وآثارهم، يسر الله ذلك وعجله. ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها، ثم سجنه وإلزامه منزله والطريق في قلع الشر قلع أصوله، وانتصاب مثله مدرسا من العظائم جملة»[12].

---

(11) أورده عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات، الطبعة الرابعة، 1980، ص 160.

(12) م.ن.، ص 161 - 162.

هكذا يسوغ ابن الصلاح لرجل السلطة صولته وتطاوله على الفلاسفة المسلمين، يشرعن معركة غيرم تكافئة يتواجه فيها السيف والقلم، لأن السيف يفعل فعله في درء ضلالات الفلاسفة وشرورهم، فالفقيه المتشدد الذي ترتفع درجة عدائه للفلسفة في النص الآنف الذكر، يدعو إلى مطاردة الفلاسفة، وتتلاحق أنفاسه مع تقديم «خطة» دقيقة يوجب على السلطان تطبيقها بمراحلها المتتالية الواحدة تلو الأخرى للتخلص من الفلاسفة. وهي مراحل اشتط فيها ابن الصلاح، عندما جعلها تبتدئ من العزل، وتنتهي بالحسام، مرورا بالسجن وما يرتبط به من «فنون» التنكيل! فكلام ابن الصلاح في النص المومأ إليه لا يتوجه إلى الفلاسفة، ولا إلى الجمهور، بل إلى السلطان وولاة الجور والتغلب. وكأني بالفقيه المتشدد يقول للسلطان: جرد حسامك من غمده، إذا جرد الفيلسوف يراعه!

و إذا كان الفقيه ابن الصلاح يحرق الأرم على الفلسفة التي قال فيها ما لم يقله مالك في الخمرة، وناصبها العداء حتى الأوج، فإنه ناصب العداء بالمثل للمنطق الذي لم يسلم بدوره من التحريم والحقد الكبير الذي أذكى أواره التحامل، حيث يقول: "وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع. أما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية، فمن المستنكرات المستبشعة، والرقاعات المستحدثة. وليس بالأحكام الشرعية، والحمد لله، افتقار إلى

المنطق أصلاً ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به"[13]. وبذلك يلحق الفقيه المتشدد تحريم المنطق، بتحريم الفلسفة لتكتمل معالم اللوحة التي يريد رسمها، بالرغم من أن المنطقيات "لا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا"[14].

صحيح أن بعض المصادر تحاول تعليل تلويث ابن الصلاح للمنطق ومعاداته له بعدم تمكنه من تعلم هذا العلم، رغم مواظبته في الاختلاف إلى أستاذه في المنطق كمال الدين بن يوسف الموصلي، طبقا للمثل القائل بان الإنسان عدو ما يجهل[15]. لكن صحيحا أيضا، أن بعض الباحثين الآخرين لهم تعليلات أخرى لـ«أسباب النزول» والرفض الذي قوبل به المنطق في الحضارة الإسلامية من طرف بعض الفقهاء، حيث يرى علي سامي النشار - تمثيلا لا حصرا - رأيا مغايرا عندما يقول: "ولم يكن هذا الإعلان [يروم إعلان تكفير من يشتغل بالمنطق] ناشئا عن ضيق أفق أو تزمت مذهبي، وإنما كان إعلانا صادرا عن روح الحضارة الإسلامية، وروح القرآن

---

(13) م.ن.، ص 161.

(14) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، 1408 هـ-1987 م، ص 44.

(15) ذلك ما يشير إليه عبد الرحمن بدوي في كتابه التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، سبق ذكره، ص 159.

الإلهي الذي دعا إلى وضع منهج ومنطق مختلف في كل خصائصه عن منطق أرسطو، روح الحضارة اليونانية"[16]. فالصرخة "التي أعلنت "من تمنطق فقد تزندق" إنما كانت صرخة أو صيحة حضارية، والفلسفة في نهاية الأمر إنما هي عبقرية لغوية"[17]. وقد أشار طه عبد الرحمن إلى الأسباب التداولية لمناهضة المنطق ومعارضته ومضايقة أهله، "فقد اعتبر المنطق فضولا من القول أو خروجا عن السليقة أو مرتعا للشناعات أو مظنة للشبهات، بل رجما بالغيب وخوضا في لجج الباطل، ووقع تكريهه، بل تحريمه ومصادرته، كما ابتلي أصحابه بالتجريح أو الاتهام أو الإيقاع، بل بالمتابعة والمعاقبة. ولا زالت آثار هذا التصدي للمنطق والمناطقة إلى هذا الزمن. وقد كان من المعارضين له كبار المحدثين والفقهاء والأصوليين والمتكلمين واللغويين... وليس قصدنا في هذا الموضع أن نبادر إلى التحامل على هؤلاء والسخط على أولئك كما تحاملوا هم وسخطوا على المنطق وعلى رجاله، وذلك بأن ننسبهم إلى الجمود الفكري ونحملهم مسؤولية التقهقر الحضاري، أو بأن ندعوا إلى إسقاط جزء من

(16) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، دار المعارف، الطبعة الثامنة، ص 159.

(17) علي سامي النشار، " نظرية جديدة في المنحى الشخصي لحياة الفارابي ولفكره"، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، السلسلة الجديدة، العدد: 1 ـ 76 ـ دار الكتاب، الدار البيضاء، 1977، ص 69.

التراث الإسلامي العربي، بدعوى أنه غير نافع، بل ضار باستئناف سيرنا نحو استعادة القدرة على الانتاج والابداع التي كانت لنا من قبل، فقد جعلنا من مبادئنا أن نأخذ بهذا التراث كلا متكاملا لا جزء مبتسرا، ووحدة متماسكة لا كثرة متداعية. ويظهر مما تقدم من كلامنا أن الباعث على معارضة أهل الممارسة التراثية للمنقول المنطقي لا يمكن أن يكون إلا تلك الصبغة التجريدية التي يتصف بها هذا العلم، والتي تتعارض مع التوجه العملي الذي تتسم به أصول المجال التداولي الإسلامي العربي"(18).

ومهما تباينت تعليلات الباحثين المعاصرين لرفض بعض الفقهاء المتشددين للمنطق، فمن الأكيد أن هذا الرفض لا يمتلك أية مشروعية دينية كما ينبغي لنا الإبانة عن ذلك. "فصناعة المنطق تعطي جملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط "(19). وتبعا لهذا التعريف يصبح

---

(18) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، سبق ذكره، ص 315.

(19) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، قدم له وشرحه وبوبه د.علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ص 27.

المنطق ذو مشروعية دينية قوية، بالنظر إلى فوائده ومنافعه وثمراته، التي لا ينبغي أن تجنيها وتستأثر بها حضارة دون أخرى.

و إذا كنا قد اقتطفنا هذه النصوص التي تطلق النار بدون هوادة أو رحمة على الفلسفة تارة والفلاسفة مرة، فإن ذلك لا ينبغي أن يتخذ مطية لنجعل من الحبة قبة، ومن الحصى أطوادا، كما ينبهنا إلى ذلك سعيد بنسعيد العلوي، الذي يدعونا في كتاباته إلى إعادة النظر في الرأي الذائع الذي ينفخ ويهول كثيرا من معاداة أهل السنة لعلوم الأوائل بالرجوع إلى المؤلفات الأخلاقية والسياسية الأشعرية التي هي مرآة صادقة، تعكس لنا تفاعل وتلاقح الثقافة العربية الإسلامية بالتيارات اليونانية والفارسية والهندية، فهذه المؤلفات هي البوابة الحقيقية التي تؤدي بنا إلى أعماق الفكر الأشعري. وقد مثل سعيد بنسعيد العلوي لذلك بأبي حامد الغزالي الذي نعته بـ«عميد المذهب الأشعري»، وأبي الحسن الماوردي الذي وصفه بـ«عميد المذهب الشافعي»، وكليهما يعكسان "الحضور اليوناني القوي والمؤثر"[20]. وهذه الدعوة لمراجعة

(20) سعيد بنسعيد العلوي، "الفكر الأخلاقي ـ السياسي الأشعري والثقافة اليونانية"، ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 5، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1405هـ - 1985م، ص 190 - 191. وأنظر تأكيده على

الرأي الشائع بخصوص موقف أهل السنة من علوم الأوائل يشدد عليها كثيرا المستشرق الأميركي المعاصر ديمتري غوتاس في كتابه "الفكر اليوناني والثقافة العربية" الذي يخصص فيه فصلا بعنوان "التراث للأجيال التالية: الفلسفة والعلم العربيان وأسطورة المقاومة "الإسلامية" للعلوم اليونانية" حاول فيه تفنيد هذه المغالطة التي نشرها إغناتز غولدتزيهر في إحدى مقالاته المعنونة بـ"موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل"(21). لقد انتقد ديمتري غوتاس مقالة إغناتز غولدتزيهر، بدءا من العنوان، وبين الانحياز السياسي لهذا المستشرق وموقفه العدائي للحنبلية، وفند مزاعمه بخصوص الخصومة المزعومة لعلوم الأقدمين التي ضل فيها وأضل(22).

- ذلك أيضا في كتاب: الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، سبق ذكره، ص 12 -13-14-15-251.

(21) أوردها عبد الرحمن بدوي في كتابه: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوي، سبق ذكره، من الصفحة 123 إلى الصفحة 172.

(22) يقول ديمتري غوتاس في نص طويل: " إن الدراسة الوحيدة الأكبر أثرا التي أدت إلى خلق هذه الفكرة الخاطئة هي المقالة التي كتبها إغناتز غولدتزيهر بعنوان:

فلا بد من تجاوز السطور إلى ما بينها، والسواد إلى

▪ «The Old Islamic Orthodoxy Toward the Ancient Sciences»
وقد نشرت لأول مرة بالألمانية سنة 1916، وقد استمرت الإشارة إليها على أنها الرأي الخبير حول الموضوع، وقد ترجمت إلى الإنكليزية سنة 1981 بعنوان خاطئ (ومضلل أيضا
«Attitude of Orthodox Islamic Toward the Ancient Sciences»
ثمة نقدان يمكن أن يوجها إلى هذا العمل، الذي يمكن اعتباره، على كل حال، عملا علميا متميزا، وكلا النقدين يبدأ من العنوان، إذ إن الفرضيتين لم يشر إليهما قط في العمل كله: ما هي العقيدة الإسلامية، ومن خلال ذلك، ما العقيدة الجديدة ؟ وبسبب غياب التخصيص الواضح، فإن الأجوبة يتطلب انتزاعها بالضرورة من محتويات المقالة وما تتضمنه. بدءاً نتناول الثانية، والتي هي أقل أهمية، وهي قضية الدراسة بالذات: هوية "العقيدة القويمة القديمة". "فالعقيدة القويمة القديمة " من الواضح أنها تقارن بعقيدة "جديدة"، وهذه كانت تعتبر الإسلام في ايام غولدتزيهر، الأمر الذي يذكره في الجملة الأولى من مقالته... إن هذا القول يشير إلى مصدر غولدتزيهر التعليلي، بل إنحيازه السياسي . يبدو أن اهتمامه كان منصبا على تصوير أولئك المسلمين الذين قاوموا العلوم القديمة أنهم يمثلون ما يسميه "العقيدة القويمة القديمة ". ومن حيث إن أغلب الذين ذكرهم من خصوم العقلانية كانوا حنابلة... فهم يوصفون، لذلك في ظلام، فيما يبدو الأحناف، تبعا لذلك، ممثلين لـ"العقيدة القويمة الإسلامية " في تطورها الحديث، ويوصفون على أنهم عقلانيون على نحو يتلاءم مع العلوم القديمة. إن الموقف العدائي لغولدتزيهر للحنبلية الذي كان قد ضلل عددا ليس صغيرا من الباحثين الذين كتبوا بعده، أمر معروف جيدا على ما اظهره جورج

البياض، ليتسنى لنا خلخلة الكثير من الأحكام المتهافتة،

■ مقدسي. وفي خضم الحقائق السياسية في أيام غولدتزيهر، على نحو ما أظهره مقدسي، كان الوهابيون في العربية السعودية هم الحنابلة (المحدثون)، فيما كان خصومهم العثمانيون أحنافا. وإذا نحن أدركنا هذا الانحياز فإن أهمية الضوء الذي تلقيه على أيديولوجية غولدتزيهر والجو السياسي في أوروبا في أيامه وليس على الوضع المفترض على موقف "العقيدة القويمة القديمة" بالنسبة إلى العلوم القديمة. وقد جاءت ترجمة م.ل . شوارتز (M. L. Swartz)، التي حذف فيها كلمة قديم (Old) من المقالة لتزيد نبرة معاصرة كان من شأنها أن تدعو إلى الاستمرار في هذا الانحياز، إذ إنه بذلك الحذف أزال حتى هذا التفريق الجزئي بين الأزمنة المتباينة للتاريخ الإسلامي. ومما يجب القبول به هو أن غولدتزيهر أضافها من أجل الغرض الذي أشير إليه توا، لكن كان على شوارتز أن يعي أن غولدتزيهر كان له موقف عدائي من الحنبلية، إذ إن شوارتز قد ترجم، في المجلد نفسه مقالة جورج مقدسي التي تبين هذا الأمر بوضوح، ذلك أن حذف كلمة "قديم" في سياق الكلام تجعل من جميع "الإسلام العقائدي" خصما لدراسة العلوم القديمة. والقضية الأخرى، وهي الأخطر، في دراسة غولدتزيهر هي فشله في تعيين "العقائدية" لعنوانه، وترتب على ذلك أن حسب القارئ أن "العقائدي" كان يجب أن تعني ممثلي جميع المذاهب التي تضمنت المقالة آراءها ضد العلوم القديمة بتفصيل . لكن صعوبتين تمثلان هنا: الأولى التساؤل عن المعنى الدقيق " للعقائدية " في المجتمعات الإسلامية التي لم يعين قط، والثانية هي فرض هوية على عدد من الأفراد، بسبب أقوالهم ضد العلوم القديمة، على أنهم "عقائديون". بدءاً مما لا شك أن غولدتزيهر نفسه كان يعرف أن "العقائدية" في الإسلام

واستبدال «الحقائق السوسيولوجية» - وما أكثرها - بـ«الحقائق

▪ السني ليست أمرا تشرعه سلطة دينية مركزية (على ما هو عليه الحال بالنسبة إلى الكنائس المسيحية الأورثوذكسية والكاثوليكية) - ليست ثمة سلطة من هذا النوع، كل ما يمكن أن يقال هو وجود مقاربة دينية معينة في وقت خاص وفي موقع خاص. لكن حتى هذا كان يجب أن يحدد إلى أي طبقة، بين طبقات المجتمع المتباينة، تعود هذه المقاربة، إذ إن الافتراض "لانتشاره" بمعنى أنه "رأي الأغلبية" ليس بالضرورة أن يكون دوما صحيحا. . . ففي هذا السياق من هم " العقائديون"؟ وهل من الممكن أن يستعمل هذا الحد بمعناه التام بالنسبة إلى الفاطميين دون تحديد وتركيز أدق ؟ ولنعد إلى موضوع غولدتزيهر: كان الفاطميون رعاة كبارا للعلم والفلسفة اليونانيين اللذين ازدهرا فعلا في أيامهم. ومن هنا فإن الروايات المتفرقة عن الخصومة المزعومة لعلوم الأقدمين التي يذكرها غولدتزيهر، دون تخصيص أو تركيز، هي لا معنى لها في أحسن الأحوال، وتؤدي إلى درب خاطئ في أسونه. على سبيل المثال، فإن غولدتزيهر يضع في لائحة (ص 17 - 18 / 193 - 194) اسم اللغوي ابن فارس (ت395 هـ - 1005م) على أنه ممثل لـ"شعور الأكثرية من الحلقات الدينية التقليدية" المخاصمة للعلوم اليونانية خصوصاً الهندسة، ويقرر أنه أعرب عن نفسه في مقدمة كتاب من كتبه الذي أهداه إلى الوزير البويهي المشهور الصاحب بن عباد، وأضاف الذي كان " خصما لعلوم الأوائل " . وعلى كل فإن مثل هذا القول هو أمر مضلل دون قصد، فضلا عن ذلك دون الإشارة، أو على الأصح التشديد، في الوقت ذاته، أن هذا كله كان يحدث في الري (خارج طهران الحديثة) وبغداد تحت حكم البويهيين (333 - 447 هـ/ 945 - 1055 م) وهي الفترة التي كانت دراسة العلوم القديمة

الابستيمولوجية» أو العلمية ـ وما أندرها- والاستعاضة عن

= وتعهدها،على ما يشهد به الجميع، موضع عناية الأغلبية الساحقة من جميع أهل الفكر، وسيطرت على الحياة العقلية في أكثر مجالاتها . من الطبيعي أن تكون ثمة رؤى مخالفة ـ فالرؤى المخالفة قائمة في جميع الموضوعات وفي كل المجتمعات ـ وكان ابن فارس أحد هذه الأصوات المخالفة، لكن مثل هذا كان في الفترة البويهية يمثل أقلية واضحة. فضلا عن ذلك، فليس كل مثل من أمثلة الخصومة للعلوم اليونانية توردِه المصادر يعزى بالضرورة إلى أسباب دينية أو أنه يمكن تقصيه بحيث يبدو أنه دفاع عن وضع "عقائدي". والقضية الحالية هي أن المهدى إليه مقالة ابن فارس، أي الصاحب بن عباد، أن خصومته للعلوم اليونانية، التي يستشهد بها غولدتزيهر لم تنبع من تقوى متشددة ـ أو أي تقوى ـ إذ لم يكن الأمر سرا لدى معاصريه، على ما يرويه التوحيدي، إنه كان ضعيف الإيمان، وابن فارس بالذات، وهو اللغوي الذي نقل عنه غولدتزيهر يدعوه "عدو الدين". وأخيرا، فإن توبيخ التوحيدي لمثل هذا الموقف من جهة الصاحب، يمكن أن يكون له معنى فقط في حالة توجيهه إلى مجتمع يمكن أن يحسبه حريا بالتوبيخ، على نحو ما كان عليه الوضع مع أهل الفكر البويهيين. ثانيا، بالنسبة إلى التعرف إلى بعض من الباحثين على أنهم "عقائديون" ضمنا، فإن الأمر الذي ينقص عرض غولدتزيهر هو تحليل للأحوال التاريخية والاجتماعية التي كانت تحيط بالمقولات المقتبسة ضد العلوم القديمة. إن أغلب الثقات الذين يقتبس عنهم والأعنف في أحكامهم هم كبار العلماء الحنابلة والشافعيين في بغداد ودمشق في القرنين السابع والثامن الهجريين/الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين ولهم صلة بحالتين تاريخيتين مرتبطتين بحالتين خاصتين واستثنائيتين. أولئك الذين كانوا نشيطين في بغداد كان منهم

«التاريخ التصوري» الذي لا يتجشم أصحابه عناء الاحتكاك

- الحنبلي عبد القادر الجيلاني (ت561هـ ـ 1166م)، وابن الجوزي (ت597هـ ـ 1200م)، والشافعي عمر السهروردي (ت632هـ ـ 1234م)، داعية الخليفة الناصر لدين الله (حكم 575 ـ 622هـ/ 1180 ـ 1225م). إن سياسات هذا الخليفة التي كانت تتويجا لسياسات أسلافه (مثل المستنجد الذي يشير إليه غولدتزيهر) كانت ذات صلة بالجهود التي كان المقصود منها تركيز خلافة سائرة في سبيل الانحلال ضد جميع أصناف الهجوم، بما في ذلك الأيديولوجي. وكما آل إليه الأمر فإن جميع الجهود أثبتت فشلها وسقطت بغداد في أيدي المغول بعد وفاته بثلاث وثلاثين سنة.

إن الفئة الثانية من الثقات الذين أشار إليهم غولدتزيهر كانت دمشقية من أيام الأيوبيين المتأخرة وفترة المماليك المبكرة: الشافعي بن صلاح (ت 643 هـ ـ 1245 م)، والذهبي (ت748هـ ـ 1348م)، وتاج الدين السبكي (ت771 هـ ـ 1370م)، والحنبلي الذائع الصيت بن تيمية (ت728هـ ـ 1328م). كانت سورية، أو على الأصح دولة المماليك، في هذه الفترة كانت تواجه خطرين رئيسيين هددا وجودها أصلا: الصليبية المسيحية والانقضاض المغولي، وهما قوتان كانتا في وقت من الأوقات متحالفتين في الواقع (669هـ ـ 1271م). إن بربرية المسيحيين واعتداءاتهم وإلحاحهم الذي لا أساس له لاغتصاب أرض غريبة باسم "الدين" خلق بالضرورة رد فعل بين سكان فلسطين وسورية نحو صيغة من الإسلام أقل تسامحا، والمملوك الحاكم العظيم الذي كسر الصليبيين وأوقف المغول عند حدهم الملك الظاهر بيبرس (حكم 658 ـ 676هـ/ 1260 ـ 1277م) ترسم له المصادر التاريخية العربية صورة على أنه بطل حقيقي إذا قورن بالوضع المتردي عند مؤرخي صلاح الدين الذي،

بالأسفار، وتطويل الأنفس، بـ«التاريخ الواقعي»، وما أحوجنا إليه.

- بالرغم من أنه حرر القدس، كان له موقف ألين عريكة مع الصليبيين. إن الحملات المغولية على سورية بعد (656هـ ـ 1258م) وخصوصاً حصارهم لدمشق (سنة 699هـ ـ 1300م) أدى، بمنتهى البساطة، إلى تفاقم وضع سيّئ ودعا إلى اتباع وضع أيديولوجي أمعن في الهجوم ـ وهنا ظهر ابن تيمية، الذي كان له دور فعال في المفاوضات المغولية ـ السورية، ومن ثم كانت العودة إلى تقليدية محافظة يدعمها الحنابلة وأشعرية العلماء الشافعيين الذين ساروا على نهج الغزالي. فلماذا، إذا، يعرف هؤلاء العلماء بأنهم أعضاء في العقائدية "القديمة"؟ ولماذا تعتبر مثل هذه النظرات التي تطورت بين جماعات كانت تتعرض لضغوط بلغت الغاية يفرض فيها أنها تمثل العقيدة "الإسلامية"؟ إن المدون التاريخي، عندما يرجع إليه بكامله، يطلع علينا بأمر مختلف عن هذا، وحتى في البلاد المملوكية، معقل "العقيدة" القديمة، على ما تريدنا دراسة غولدتزيهر أن نقبل بها، ازدهرت العلوم القديمة. إن الأمثلة عديدة وهي الآن معروفة على نحو أفضل (أو معترف بها) مما كانت عليه أيام غولد تزيهر... ففي الفترة التي بلغت فيها "العقائدية الإسلامية" قمة خصومتها للعلوم القديمة، فإن أحد أبرز العلوم [الفلك] لم يكن فقط موضع عناية فائقة في الإسلام، بل إنه أصبح مؤسسة عبر إنشاء المرصد.

والأمر نفسه يمكن أن يلاحظ حتى في الفلسفة. فعمل ابن سينا الذي تم في بواكير القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أدى، خلال القرون الثلاثة التالية إلى فيض من البحث والمناظرة والمناظرة المضادة ـ وما رافق ذلك من نتاج أدبي متفق معه ـ على أيدي المسلمين، شيعة وسنة، في الأجزاء المتوسطة من البلاد الإسلامية

وقصارى القول: إن الممارسة الفلسفية لا تتحمل مسؤولية جحد الأديان أو الارتياب فيها، ولذلك ينبغي فك الارتباط بين الفلسفة والزندقة، لأن الزندقة لا تمت بصلة إلى

---

* ومن حيث إن هذه الفترة من تاريخ الفلسفة الإسلامية لم يتول البحث العلمي بعد أمرها، فقد يتاح لها في وقت تال أن تعتبر عصر الفلسفة الذهبي. وخلال القرون نفسها كان ثمة نظام فكري جديد كانت تتم صياغته على أسس من الفلسفة اليونانية على نحو ما أعاد النظر فيها ابن سينا والكلام المعتزلي والتصوف، وذلك في العراق وإيران على أيدي الشيعة الاثني عشرية. فإن الأرسطية كما ارتآها ابن سينا كانت تدمج في الحق السائد للفكر الاثني عشري الذي قيض له أن يبدأ بنصير الدين الطوسي في الوقت الذي كان المغول يجتاحون العراق، وقد أتيح له أن يشهد، خلال القرون ازدهارا من نوع خاص في إيران أيام الصفويين في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين/ السادس عشر والسابع عشر الميلاديين. ولم يكن هذا أمرا مستثنى، فالإسلام الحنفي كان يتقبل الفلسفة والعلم اليونانيين على المستوى نفسه في كل الأزمنة بما في ذلك القرون التي أينعت فيها الحضارة العثمانية.وقد حظيت فلسفة ابن سينا وما طرأ عليها من تطوير بدارسين جديين من الباحثين العثمانيين خلال الفترة الممتدة من القرن العاشر الهجري إلى الثاني عشر الهجري/القرن السادس عشر الميلادي إلى القرن الثامن عشر الميلادي'. ديمتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية ـ العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر. (القرن الثاني ـ القرن الرابع هـ / القرن الثامن ـ القرن العاشر م)، سبق ذكره، من الصفحة 273 إلى الصفحة 284.

الفلسفة الحقة. فالذين ينكرون الشرع، الذي يوجب النظر العقلي بشهادة المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة كابن رشد، ليسوا من الفلسفة في شيء بشهادة كبار العلماء والفقهاء كابن حزم الذي يصدق عليه قول الشاعر والفارس أبو فراس الحمداني في «رومياته» التي نظمها عندما كان أسيرا في خرشنة والقسطنطينية:

سيذكرني قومي إذا جد جدهم
وفي الليلة الظلماء يفتقد البدر

وفعلا، فقد افتقدنا الإمام ابن حزم وأمثاله من فطاحلة وصناديد العلماء العظام في زمننا المعاصر الذي يأبى أن يجود علينا بـ«معدنهم» و«طينتهم»، وهو الشرط الذي لا مناص منه لفتح باب الاجتهاد، واستئناف التفكير، وتخطي حواجز التعثر والتخبط والنهوض، وعودة أيام العز التي انتهت بعد أن انقطع خرير وجريان نهر الإبداع الإسلامي، وتوقف قلب الحضارة الإسلامية عن الخفقان! يقول حسن حنفي وهو يدق ناقوس الخطر، ويدعو إلى الإستعاضة عن سلبية الهمود والسكون والإنغلاق، بإيجابية الفعل والنهوض: "نحن لا نفكر منذ ألف عام، ولقد حاولت حركات الإصلاح الديني، الأفغاني ومحمد عبده، ورشيد رضا، وإقبال، والكواكبي، وعلال الفاسي، الإصلاح لكن بشكل جزئي، أنا الآن أريد أشعريا جديدا، شافعيا جديدا، باقلانيا جديدا،

آمديا جديدا، ابن حزم جديدا، أي أن تتحرك الحضارة، وتأخذ دورة جديدة بكل ثقة، وبكل اطمئنان، ودون مزايدة من أحد على أحد"[23].

(23) حسن حنفي، "تجديد علم الكلام: الأسس، الدوافع، والغايات"، سبق ذكره، ص 64.

استئناف وتجاوز نقد الغزالي للبدع
وتجديد عملية إنقاذ
و"إحياء علوم الدين" مع الشاطبي

1 ـ الشاطبي: ثمرة لغرس السابقين
(الشافعي، الجويني، الغزالي)

لا غبار على أن عصور الانحطاط تتميز بالاستظهار والاختصار والاختزال والترديد في قوالب الوزن والموسيقى، بدل الفهم والمناظرة والاجتهاد. ومع ذلك فالتأويل لم يتوقف في هذه العصور، بل ربما شهد فيها نشاطا وحيوية أكبر. ذلك "أن ضغوط عصر الانحطاط قد حملت فقهاءه، أكثر من أي وقت مضى، على إبداء نشاط تأويلي زائد، اعتبارا لما تتطلبه ظروف العصر العصيبة من ابتكار مختلف وسائل التكيف مع "المحظورات" وإيجاد تبريراتها "الشرعية""[1]. وهكذا أصبح

---

(1) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار

هدف التأويل في تلك العصور يتغيى تبرير وتسويغ وشرعنة رجل السلطة الحامل للسيف بعد أن تحرر هذا التأويل من كل الضوابط والأخلاقيات وتجاوز كل الحدود. وقد عاش الشاطبي في القرن الثامن للهجرة الذي نعته أحد الباحثين المغاربة المعاصرين بـ"قرن المقاصد الشرعية وقرن الكتابات السياسية"[2]. ويمكن "النظر إلى أعمال الأصوليين كلها، منذ

= المنتخب العربي، الطبعة الأولى 1415هـ ـ 1994م، ص 331. ويقول كذلك: "وبذلك نرى كيف كانت ظروف الانحطاط تدفع بالفقيه إلى إبداء نشاط تأويلي زائد، خصوصاً لتلك النصوص الشرعية المشحونة ببعد سياسي واضح أو تلك الآيلة، بحكم منطقها، إلى المشكل السياسي ومن هذا القبيل التأويل الممارس في هذا العصر لذلك الحديث المركزي في تاريخ الثقافة الإسلامية وفي تشكيل المجتمع الإسلامي ذاته، حديث "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"!". م.ن.، ص 339.

(2) م.ن.، ص 462. ويواصل بعد أسطر: "ومن اللافت للانتباه حقا، في هذا الظرف الدقيق من التاريخ السياسي والفكري في الإسلام، ذلك النشاط الفكري الزاخر في ميدان الكتابة السياسية والتاريخية والأصولية والذي ينزع، في الغالب، نحو التركيب والتنظير والتقويم في ظل انحطاط شامل! وكأن كل ذلك أتى متظافرا لأجل إنقاذ ما يمكن إنقاذه... لكن يبدو وكأن ذلك النشاط الفكري جاء متأخرا، أو لعله جاء قبل أوانه! فلم يستطع علاجا للوضع، وأنسيت تلك الكتابات النقدية، والتقويمية والتنظيرية، إلى حين مطلع العصر الحديث... !". م.ن.، ص 463.

"رسالة" الشافعي إلى "موافقات" الشاطبي، كمحاولات متجددة لضبط المصالح وجلبها، ودرء المفاسد وارتكاب أخفها"[3]. وبناء عليه، يصبح بالإمكان الحديث عن تكامل واستمرارية بين الأصوليين المشارقة والمغاربة منذ الجويني حتى الشاطبي، دون إغفال "عمل الفقيه الشافعي (ت820) الذي أصبح القاعدة العملية لتبرير كل الأصول القانونية بالأحاديث."[4]. كما يقول وات (Watt) الذي يضيف في مؤلف آخر: "أعظم إنجاز للشافعي في مجال الفقه يكمن في تأسيس فرع جديد من المعرفة، دراسة أصول الفقه[...]. بالنسبة للشافعي هذه الأصول أربعة: الكتاب، السنة، الإجماع والقياس[...]. أعظم ابتكاراته تكمن في معالجة السنة النبوية"[5]. فقد قال إمام الحرمين "بضرورة ربط مفهوم المقاصد الشرعية بكل محاولة إنقاذ من هوة الانحدار الذي بات قريبا!... فمواقف الجويني الأصولية - السياسية ليست

---

(3) م.ن.، ص 347. ويقول كذلك: "لا يصعب اعتبار المحاولات التأصيلية للخطاب الأصولي عند أبي إسحق الشاطبي تتويجا لمجهودات رجل العلم في الإسلام منذ الشافعي". م.ن.، ص 460.

(4) Watt (W. Montgomery), *Islamic philosophy and Theology*, (op. cit), p.29.

(5) Watt (W. Montgomery), *The Majesty That Was Islam, in The Islamic World, 661-1100*, (op.cit), p. 127-128.

فقط دليلا على إمكانية الحديث عن نضج لمفهوم مقاصد الشريعة قبل الشاطبي، بل هي كذلك دليل على العلاقة المتينة بين "الوعي" بمفهوم المقاصد ووظيفته وبين مشكل الممارسة السياسية والإنقاذ الحضاري، بفضل ما تتميز به "المقاصد" من طابع المعقولية واليقين والكلية. ولعل أهم ما يمكن نسبته للإمام أبي إسحق الشاطبي تأسيسه لـ"علم" مقاصد الشريعة، الموسوم بتلك النعوت، وتقديمه له كحل لمشكلة البدع وأزمة الانحطاط، وكوسيلة ناجعة في التكيف مع الظروف... وهذا ما نظن أن الجويني قد ساهم إلى حد بعيد في إبرازه، متفردا بذلك عن معاصريه وإلى حدود عصر الشاطبي. وإن تكن مساهمته لم تصل إلى الدرجة التي بلغتها مساهمة الشاطبي بعده"[6].

إن حضور الجويني لدى الغزالي وعبر هذا الأخير لدى الشاطبي من القوة بمكان لدرجة يمكن القول معها بـ"أن المشروع الأكبر لموسوعة "إحياء علوم الدين" للغزالي يعتبر محاولة تطبيقية لما سبق أن نظر وأسس له شيخه الجويني في كتابه "الغياثي"، هذا الكتاب الذي انصب على طرح الأسس النظرية لإنقاذ الفرد والمجتمع في الإسلام من التردي

(6) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، سبق ذكره، ص 354 - 355.

السياسي والاجتماعي، حيث ركز فيه الجويني على الأسس النظرية القائمة على مقاصد الشريعة مع ضرب افتراضات للأمثلة العملية الممكنة... في حين أن الغزالي في "الإحياء" قد أولى هذه النماذج التفصيلية الممكنة اهتماما زائدا بتفصيله جوانبها وحيثياتها المعقدة، وإن كان قد أسس ذلك على مجرد قواعد فقهية وأصولية ظنية، دون أن يصل في ذلك إلى اتخاذ "المقاصد الشرعية" القطعية كقاعدة نظرية جديدة كما فعل الجويني"[7]. بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك، والقول بأن حضور الجويني في كتابات الغزالي، وخاصة بكتابه "غياث الأمم في التياث الظلم" يبلغ مدى التشكيك في أصالة الغزالي أو يكاد. ذلك أن هذا الكتاب للجويني "من شأنه أن يدعونا إلى رد الاعتبار لإمام الحرمين، وإن كان ذلك يدعونا، بالمقابل، لإعادة تقويم أصالة وعبقرية "حجة الإسلام" الغزالي!!"[8]. ومن ثمة يمكن القول بأن الجويني يشكل نقطة انعطاف تاريخية كبرى في علم المقاصد لدرجة تدعونا إلى التمييز بين ما قبله وما بعده. "مهما تكن هذه الروابط الواصلة بين الجويني وبين بعض مفكري القرن الثامن للهجرة، فإن قيمة الرجل تكمن، قبل ذلك، في كونه دشن قولا جديدا في علم الأصول، ميز

---

(7) م.ن.، ص 439.

(8) م.ن.، ص 440.

به بين ما قبل وما بعد. وإن كان هذا الذي هو بعد قد جاء متأخرا في الزمان...!"[9].

2 ـ استئناف وتجاوز النقد الغزالي للبدع وتجديد عملية إنقاذ و"إحياء علوم الدين" مع الشاطبي

لقد كابد الشاطبي مرارة الغربة والاتهام بالابتداع في عصر أصبح ينوء بالسلبيات والمثبطات والقيود والتقليد وممالأة العامة، فاستشرى الفساد وفسد الزمان، ولكن الشاطبي لم يستسلم وأبى أن يشرعن أو يسوغ، بل عقد العزيمة على النقد والتعرية والمواجهة والإصداع بالحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسحب بساط الشرعية عن هذه الحوادث والبدع. "غير أننا نود أن نؤكد هنا على ذلك التشابه الكبير بين حديث الشاطبي في بداية **الاعتصام** عن تكوينه الفكري وعن موقعه ومهمة رسالته، وبين حديث الغزالي في مستهل **المنقذ من الضلال** عن تجربته هو الآخر مع الفرق والبدع، وعن استعداده النفسي وتكوينه العلمي لمواجهة كل ذلك! وكأني بالشاطبي يريد، برجوعه هنا إلى الغزالي، أن يجدد عملية إنقاذ و"إحياء علوم الدين" وأن يجعل "الاعتصام" بمقاصد الشريعة وبصحيح السنة "المنقذ

---

(9) م.ن.، هامش الصفحة 441.

من الضلال" ومن حوادث القرن الثامن"[10]. ولا يخفى على القارئ الكريم أن كتاب "الإحياء في الواقع عمل معقد كثيرا"[11]. فهو كتاب متعدد الجوانب ومتشعب المباحث، بينما يمكن اعتبار كتاب "المنقذ سيرة ذاتية بالمعنى الحصري"[12]. ولا يختلف كتاب المستصفى في بدايته عن كتاب المنقذ. "مثل المنقذ، يبدأ المستصفى ببعض المعطيات الذاتية"[13]. وحتى نتبين هذه المعطيات نورد هذا النص الذي يؤاخي بين العقل والنقل في بداية المستصفى: "فأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد. ولأجل شرف علم الفقه وبسببه وفر الله دواعي الخلق على طلبه، وكان العلماء به أرفع العلماء مكانا وأجلهم شأنا وأكثرهم أتباعا وأعوانا. فتقاضاني في عنفوان شبابي لما رأيت

---

(10) م.ن.، ص 452 ـ 453.

(11) Laoust (Henri), *Pluralisme dans L'Islam*, Librairie Orientalist Paul Geuthner, Paris, 1983, p. 260.

(12) Ibid, p. 260.

(13) Ibid, p. 260.

اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا، وثواب الآخرة والأولى، أن أصرف إليه من مهلة العمر صدرا، وأن أخص به من متنفس الحياة قدرا. فصنفت كتبا كثيرة في فروع الفقه وأصوله"[14]. ولم يجانب المستشرق الفرنسي (Henri Laoust) الصواب عندما علق على هذا النص، أو على الأصح جزء منه، بأنه " اعتراف غني بالمعنى لتأويل الفكر الغزالي: الغزالي بدأ بدراسة الفقه ولم يتركها أبدا"[15].

يستهل الغزالي المنقذ من الضلال بالحديث عن نأيه بنفسه عن آفة التقليد والإتباع، وإيثاره الفهم والتمحيص، متباهيا بقدراته العقلية ومتحدثا في الآن نفسه عن معاناته التي قاساها في عملية انتشال الحق بين تنازع الفرق الكلامية والباطنية والفلسفية والصوفية كما تنتشل الشعرة من العجين. حيث يقول: "أما بعد: فقد سألتني أيها الأخ في الدين، أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها، وغائلة المذاهب وأغوارها،

---

(14) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 4 ـ 5،

(15) Laoust (Henri) *Pluralisme dans L'Islam*, (précité), p. 260-261.

ويضيف بعيد أسطر قائلا:

«D'emblée, dès les premières pages du Mustasfa, Al-Gazali pose, comme il l'avait déjà fait dans l'Ihya et le Munqid, le problème de la valeur de la science et de sa place dans la société»

- Ibid, p. 261.

وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطرق، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستفسار، وما استفدته أولا من علم الكلام وما اجتويته ثانيا من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام، وما ازدريته ثالثا من طرق التفلسف، وما ارتضيته آخرا من طريقة التصوف، وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق من لباب الحق، وما صرفني عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة، وما دعاني إلى معاودتي نيسابور بعد طول المدة، فابتدرت لإجابتك إلى مطلبك بعد الوقوف على صدق رغبتك، وقلت مستعينا بالله ومتوكلا عليه، ومستوثقا منه، وملتجئا إليه:

اعلموا ـ أحسن الله تعالى إرشادكم، وألان للحق قيادكم ـ أن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق، بحر عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون. وكل فريق يزعم أنه الناجي، و"كل حزب بما لديهم فرحون" (الروم: 32) هو الذي وعدنا به سيد المرسلين، صلوات الله عليه، وهو الصادق الصدوق حيث قال: "ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة"، فقد كان ما وعد أن يكون. ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين

إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلما إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته»[16].

فالغزالي يشبه اختلاف الأديان والمذاهب والطرق بالبحر العميق الذي لا يؤتمن جانبه، لذلك غرق فيه كل الناس إلا قليلهم. لأن كل فئة منهم تنسب لنفسها النجاة وحدها، طبقا لحديث الفرقة الناجية المشهور الوارد في النص السابق لحجة الإسلام. وقد اختار الغزالي باكرا ركوب طريق المغامرة

(16) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ٦، وضع حواشيه وأخرج أحاديثه وقدم له أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 23 ـ 24 ـ 25.

والارتماء بنفسه في هذا البحر يصارع أمواجه بجرأة واقتدار. يقلب بأنظاره في كل فرقة على حدة، ويمحص المذهب تلو الآخر، ويفحص بدقة كل عقيدة. ويستأنف الغزالي كلامه، قائلا: "وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد شرة الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ﷺ يقول: "كل مولود يولد على الفطرة فأبوانه يهودانه وينصرانه ويمجسانه". فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات، فقلت في نفسي: إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي"[17]. فالغزالي يقدم لنا نفسه باعتباره مجبولا ومفطورا على حب الإطلاع والفهم والمعرفة. ولذلك فهو يبغض التقليد مهما كان منشؤه

(17) م.ن.، ص 25 ـ 26.

ومصدره، ويسعى بإقدام لمعرفة الحقائق بنفسه لا عن طريق الإتباع أو عبر الوسائط. فلا بد من أخذ المسافة ووضع الأحكام المسبقة بين قوسين لتمييز الحق من الباطل والصالح من الطالح، والجيد من الرديء.

ولعل هذا التقديم للغزالي المشرقي يقربنا كثيرا من التقديم الذي وضعه الشاطبي المغربي لكتابه **الاعتصام** الذي يستهله بالحديث عن الغربة الوارد في الحديث النبوي، والتركيز على ظهور الفرق الضالة، طبقا لحديث الفرقة الناجية المشهور، والذي سبق لحجة الإسلام أن أورده بدوره في أحد نصوصه السابقة. حيث يقول الشاطبي: "أما بعد، فإني أذاكرك أيها الصديق الأوفى، والخالصة الأصفى، في مقدمة ينبغي تقديمها قبل الشروع في المقصود، وهي معنى قول رسول الله ﷺ: "بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء، قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: الذين يصلحون عند فساد الناس"... وجملة المعنى فيه من جهة وصف الغربة ما ظهر بالعيان والمشاهدة في أول الإسلام وآخره.... ثم استمر مزيد الإسلام، واستقام طريقه على مدة حياة النبي ﷺ، ومن بعد موته، وأكثر قرن الصحابة (ض)، إلى أن نبغت فيهم نوابغ الخروج عن السنة، وأصغوا إلى البدع المضلة: كبدعة القدر، وبدعة الخوارج،... ثم لم تزل الفرق تكثر حسبما وعد به الصادق ﷺ في قوله:

"افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، (والنصارى مثل ذلك، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة""[18].

ولا يخفى علينا مدى التشابه بين تقديمي الغزالي والشاطبي لكتابيهما. فكلاهما أوردا الحديث النبوي المشهور في افتراق الأمة فرقا وشيعا، وتكثر أهل البدع والأهواء، وتعدد أهل الضلالة والغواية. فالشاطبي يؤكد كثيرا على نعت الغربة الوارد في الحديث النبوي. "فإن الغربة لا تكون إلا مع فقد الأهل أو قلتهم، وذلك حين يصير المعروف منكرا، والمنكر معروفا، وتصير السنة بدعة، والبدعة سنة، فيقام على أهل السنة بالتثريب والتعنيف، كما كان أولا يقام على أهل البدعة، طمعا من المبتدع أن تجتمع كلمة الضلال"[19]. وهكذا تنقلب حقائق الأشياء، فيصير الباطل حقا والحق باطلا. وتكثر الحقائق السوسيولوجية وتقل الحقائق الحقة. ويستأنف الشاطبي كلامه، قائلا: "لم أزل منذ فتق للفهم عقلي، ووجه شطر العلم طلبي، أنظر في عقلياته وشرعياته، وأصوله وفروعه، لم أقتصر منه على علم (دون علم)، ولا أفردت من أنواعه نوعا دون آخر، حسبما اقتضاه الزمان والإمكان، وأعطته المنة المخلوقة في أصل فطرتي، بل

---

(18) أبو إسحق الشاطبي، الاعتصام، ج1، تحقيق ودراسة محمد بن عبد الرحمن الشقير، الجزء الأول، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1429 هـ ـ 2008 م، من الصفحة 6 إلى الصفحة 15.

(19) م.ن.، ص 18.

خضت في لجحه خوض المحسن للسباحة، وأقدمت في ميادينه إقدام الجريء، حتى كدت أتلف في بعض أعماقه، أو أنقطع من رفقتي التي بالأنس بها تجاسرت على ما قدر لي، غائبا عن مقال القائل، وعذل العاذل، ومعرضا عن صد الصاد، ولوم اللائم، إلى أن مَنّ علي الرب الكريم الرؤوف الرحيم، فشرح لي من معاني الشريعة ما لم يكن في حسابي... فمن هنالك قصرت نفسي على المشي في طريقه بمقدار ما يسر الله فيه، فابتدأت بأصول الدين عملا واعتقادا، ثم بفروعه المبنية على تلك الأصول، وفي خلال ذلك أتبين ما هو من السنن أو من البدع، كما اتبين ما هو من الجائز وما هو من الممتنع، وأعرض كل ذلك على علم الأصول الدينية والفقهية، ثم أطلب نفسي بالمشي مع الجماعة التي سماها رسول الله ﷺ بالسواد الأعظم، في الوصف الذي كان عليه هو وأصحابه، وترك البدع التي نص عليها العلماء أنها بدع مضلة، وأعمال مختلفة. وكنت في أثناء ذلك قد دخلت في بعض خطط الجمهور من الخطابة والإمامة ونحوهما، فلما أردت الاستقامة على الطريق، وجدت نفسي غريبا في جمهور أهل الوقت، لكون خططهم قد غلبت عليها العوائد، ودخلت على سننها الأصلية شوائب من المحدثات الزوائد»[20]. فالشاطبي بدوره ـ كالغزالي ـ

(20) م.ن.، ص 19 ـ 20.

يتباهى بقدراته العقلية في تحصيله لمختلف المعارف والعلوم، وإيثاره ركوب مغامرة البحر الذي يحسن السباحة فيه، غير آبه بالأمواج والأنواء. "إن في هذا التوافق بين الرجلين في المناسبة والمضمون والمصطلح، ما يمثل شاهدا آخر من شواهد حضور "نموذج الغزالي" في مشروع الشاطبي التجديدي،... فحضور الغزالي، ومن خلاله حضور الجويني، في تغذية وتنمية فكر الشاطبي مسألة واضحة للعيان ومعترف بها من طرف الشاطبي نفسه"(21).

وبذلك نعثر على نفس المعنى الذي يتخذ مدارا له البحر والإقدام والجرأة والسباحة والجبلة وذم التقليد، وما يدور في فلك هذه المفاهيم المشتركة بين الغزالي والشاطبي الذي يواصل قائلا: "فتردد النظر بين أن أتبع السنة على شرط مخالفة ما اعتاد الناس، فلا بد من حصول نحو ما حصل لمخالفي العوائد، لا سيما إذا ادعى أهلها أن ما هم عليه هو السنة لا سواها، إلا أن في ذلك العبء الثقيل ما فيه من الأجر الجزيل، (وبين أن أتبعهم) على شرط مخالفة السنة والسلف الصالح، فأدخل تحت ترجمة الضلال، عائذا بالله من ذلك، إلا أني أوافق المعتاد، وأعد من المؤالفين لا من المخالفين، فرأيت أن الهلاك في اتباع السنة هو النجاة، وأن

(21) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الاسلام، سبق ذكره، ص 454.

الناس لن يغنوا عني من الله شيئا، فأخذت في ذلك على حكم التدريج في بعض الأمور، فقامت علي القيامة، وتواترت الملامة، وصوّب إلي العتاب سهامه، ونسبت إلى البدعة والضلالة، وأنزلت منزلة أهل الغباوة والجهالة"[22]. فقد توالت سبحة الاتهامات على الشاطبي ـ الذي يشبه حاله بحال الإمام عبد الرحمن بن بطة ـ بنسبته إلى غير أهل السنة تارة، ونكران الدعاء مرة، والرفض وبغض الصحابة آنا، ومعاداة الأولياء حينا، وغيرها من الأكاذيب التي نسبت إليه قصد تشويه سمعته والنيل من مكانته. وهذا هو قدر المجتهدين عبر التاريخ. "فقلما تجد عالما مشهورا، أو فاضلا مذكورا، إلا وقد نبز بهذه الأمور أو بعضها"[23]. لقد أصبح التقليد الأعمى بمثابة المخدة المريحة التي يتوسدها أهل الغرب الإسلامي، ولذلك لم يسلم الشاطبي المجدد من تجرع مرارة الغربة والمحن من قومه، والتذمر من ضيق الأفق في الغرب الإسلامي، لأنه "جاءهم بما لا قبل لهم به من علم يختلف عما ركنوا إليه، وعندئذ قامت عليه القيامة ونسب إلى البدعة والضلال، وأنزل منزلة أهل الغباوة والجهالة حسب تعبيره"[24].

---

(22) أبو إسحق الشاطبي، الاعتصام، ج1، سبق ذكره، ص 24.

(23) م.ن.، ص 31 ـ 32.

(24) عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب، سبق ذكره، ص 24.

وكما قال الشاعر:

وإذا أتتك مذمتي من ناقص
فهي الشهادة لي بأني فاطن

فما قاساه الشاطبي يجد تعليله في تبلد الأذهان، وقصر الأفهام. وهؤلاء الجهلة ممن يشملهم قول القائل:

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته
والذنب للعين لا للنجم في الصغر

وهكذا خاض الشاطبي في لجاج الأصول خوض المحسن للسباحة، وأقدم في ميدانه إقدام الجريء، فأبدع وأجاد في الأصول. ولكنه لم يسلم من الاتهامات السابقة وغيرها كثير ـ شأنه شأن غيره من المبدعين الكبار ـ التي عبر عنها بقوله :

بلوت يا قوم والبلوى منوعة
بمن أداريه حتى كاد يرديني
دفع المضرة لا جلب لمصلحة
فحسبي الله في عقلي وفي ديني

بيد أن هذه الأكاذيب المشنعة عليه من طرف الأغبياء ذوي التصور الذميم والفهم المناقض لحقائق العلوم، ما كانت لتثني عزيمته أو تعيقه عن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومقاومة البدع التي كثرت حتى عم ضررها واستطار شررها والتبس أمرها بالسنة المقررة. "فمن هذا الباب يرجع الإسلام غريبا كما بدأ، لأن المؤالف فيه ـ على

وصفه الأول ـ قليل، فصار المخالف هو الكثير، فاندرست رسوم السنة حين مدت البدع أعناقها، فأشكل مرماها على الجمهور، فظهر مصداق الحديث الصحيح"(25). فقد كان الشاطبي سيفا على أهل البدع يتتبع البدع الواحدة تلو الأخرى ويقتنصها كالخريت الحاذق، منبها إليها ومحذرا منها. ولذلك كانت غاية المرام من كتابة **الاعتصام** هي الإبانة عن البدع وأحكامها. فالشاطبي يستهل الباب الأول من كتاب **الاعتصام** بتعريف البدعة وبيان معناها. "وأصل مادة بدع الاختراع على غير مثال سابق، . . . ومن هذا المعنى سميت البدعة بدعة، فاستخراجها للسلوك عليها هو الابتداع، وهيئتها هي البدعة، وقد يسمى العمل المعمول على ذلك الوجه بدعة"(26).

لقد رفع الشاطبي سلاح النقد في مواجهة فساد الزمان وسلبيات العصر. وإذا كان العديد من الفقهاء قد تحدثوا عن مفهوم البدعة في الإسلام، فإن تحليل الشاطبي ومعالجته لهذا المفهوم يتميز بالاقتدار في الضبط والخصوصية في التناول، "وذلك عبر محاولته إعادة التأسيس للمشكل المذكور وإقامته له على أصول عامة ومقاصد كلية، هي بعينها تلك التي نظر

(25) أبو إسحق الشاطبي، الاعتصام، ج1، سبق ذكره، ص 32.
(26) المصدر نفسه، ص 45.

لها في "الموافقات""[27]. وهذا يعني أن كتاب الاعتصام رهين بالقواعد الأصولية المؤسسة في كتاب الموافقات الذي ما انفك الشاطبي يحيل إليه في الاعتصام. ذلك "أن نقد الشاطبي ومراجعته لمفهوم البدعة مؤطر بما سبق له أن أسس من قواعد ومقاصد قطعية في الموافقات"[28]. فالشاطبي ينسج في الاعتصام على شاكلة الموافقات في الطرح والتحليل والتصور والرؤية المنهجية. ذلك "أن روح المقاصد، التي هي سبب ومظهر جدة الموافقات بادية بوضوح في الاعتصام"[29].

---

(27) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الاسلام، سبق ذكره، ص 580.

(28) م.ن.، ص 582.

(29) م.ن.، ص 605. "ومهما تكن قيمة "فتاوى" الشاطبي، ونسبة التجديد فيها، وعلاوة على عدم تقدير معاصريه لعمق وأبعاد نقده للبدع "الدينية"، فإنه مما لا سبيل إليه تصور أي انفصال، من حيث مستوى الطرح والتحليل، بين كتاب الموافقات والاعتصام، كما لا سبيل لاختزال ذلك الانفصال في كون الشاطبي ظل في الاعتصام سلفيا "محافظا"، بعد أن أبدى في الموافقات رؤية تجديدية واضحة!وهو حكم متسرع لا سبيل لقبوله، بل إن أبرز النماذج التطبيقية للمقاصد الشرعية الدالة على حق التقلب في العيش ومطلق التكليف، إنما نجد التعبير عنها في الاعتصام، لا في الموافقات. . . وهو ما يفيد أن روح المقاصد، التي هي سبب ومظهر جدة الموافقات بادية بوضوح في الاعتصام. بل إن متابعة الشاطبي النقدية

لقد تقمصت رذيلة البدعة فضيلة السنة، فأصبح كل مبتدع فرح بما لديه. "بل كل مبتدع من هذه الأمة إنما يدعي أنه هو صاحب السنة دون من خالفه من الفرق"[30]. فدلالة الابتداع في قاموس الشاطبي هي "بحكم التعريف ابتداع في الدين "على وجه التحديد"[31]. ويميز الشاطبي بين البدع الحقيقية والبدع الإضافية. فـ"البدعة الحقيقية هي التي لم يدل عليها دليل شرعي لا من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ولا استدلال معتبر عند أهل العلم، لا في الجملة ولا في التفصيل"[32]. وبعد تعريف الشاطبي للبدعة الحقيقية ينتقل إلى تعريف البدعة الإضافية قائلا: "أما البدعة الإضافية فهي التي لها شائبتان: إحداهما لها من الأدلة متعلق، فلا تكون من تلك الجهة بدعة. والأخرى ليس لها متعلق إلا مثل ما

= للبدع، والتي ربما كانت وراء ذلك الحكم الخاطئ، تخضع لنفس الروح والرؤية المنهجية... ومثلما أنه لا مبرر للقول بانفصال منهج "مقدمة" ابن خلدون عن كتابه "العبر"، فإنه لا مبرر كذلك للفصل بين موافقات الشاطبي واعتصامه". م.ن.، ص 604.

(30) أبو إسحق الشاطبي، الاعتصام، ج2، سبق ذكره، ص 5. ويقول كذلك في الجزء الثالث: "كل فرقة وكل طائفة تدعي أنها على الصراط المستقيم، وأن ما سواها منحرف عن الجادة وراكب بنيات الطريق"، المصدر نفسه، ج3، ص 149.

(31) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الاسلام، سبق ذكره، ص 581.

(32) أبو إسحق الشاطبي، الاعتصام، ج2، سبق ذكره، ص 141.

للبدعة الحقيقية. فلما كان العمل الذي له شائبتان لم يتخلص لأحد الطرفين، وضعنا له هذه التسمية، وهي "البدعة الإضافية"، أي أنها بالنسبة إلى إحدى الجهتين سنة، لأنها مستندة إلى دليل، وبالنسبة إلى الجهة الأخرى بدعة لأنها مستندة إلى شبهة لا إلى دليل أو غير مستندة إلى شيء"(33). وإذا كان الشاطبي قد وضع البدع كلها في سلة واحدة من حيث استأهالها لنعت الضلالة، فإنه ميز فيها وجعلها مراتب ودرجات متفاوتة تبعا لحكم الذم والنهي أو الكراهية والتحريم وحسب قاعدة الأشد والأضعف، والصغر والكبر. ولذلك "فالبدع من جملة المعاصي"(34).

لقد كان موقع الشاطبي ضمن المحيط الفكري والمجتمعي من الغربة بمكان، لدرجة أنه "كان يكتب فوق بركان من الحمم ـ بركان غرناطة الأندلس المتراجعة ـ عاملا على صياغة "رؤية جديدة" وبلورة نظرية متكاملة حول "المقاصد الشرعية"(35). فوقف شجى في حلوق المبتدعين والمتعصبين المنتظمين في سلك التعصب المذهبي لفلان أو

(33) المصدر نفسه، ص 141 ـ 142. ويقول ايضا: "ويمكن أن يدخل في البدع الإضافية كل عمل اشتبه أمره فلم يتبين: أهو بدعة فينهى عنه؟ أم غير بدعة فيعمل به؟". المصدر نفسه، ص 298.

(34) المصدر نفسه، ص 357.

(35) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، سبق ذكره، ص 444.

علان! "رأي قوم تغالوا في تعظيم شيوخهم، حتى ألحقوهم بما لا يستحقونه. فالمقتصد فيهم يزعم أنه لا ولي لله أعظم من فلان، وربما أغلقوا باب الولاية دون سائر الأمة إلا هذا المذكور، وهو باطل محض وبدعة فاحشة، لأنه لا يمكن أن يبلغ المتأخرون أبدا مبالغ المتقدمين، فخير القرون القرن الذين رأوا رسول الله ﷺ وآمنوا به، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، وهكذا يكون الأمر أبدا إلى قيام الساعة"[36]. ولم يكن الشاطبي يملك من العدة أو العتاد في نقد هذه الأوضاع الفاسدة ومواجهتها سوى علمه الكلي. "ولذلك كان علما أصول الدين وأصول الفقه، دون الفروع، ذخيرته وعدته في مواجهة تجربة الغربة التي ابتدأها، كما ابتدأها الغزالي من قبل، بالتجرد من الألقاب والمناصب"[37]. وذلك بعد أن بلغ الاختلاف بين العلماء مبلغا خطيرا، وأصبح لزاما التخفيف منه. "لا شك أن مشروع الشاطبي في "موافقاته" لن يخرج عن تأسيس اليقين ورفع الاختلاف والظن"[38].

---

(36) - أبو إسحق الشاطبي، الاعتصام، ج2، سبق ذكره، ص 90.

(37) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، سبق ذكره، ص 454.

(38) م.ن.، ص 400.

خاتمة

لقد أضحت البدعة واتباع الأهواء سمة زمان التراجع وعصر الانحطاط وليل المعرفة، ولذلك شكل مفهوم البدعة المركز أو المحور الذي يدور حوله مشروع الشاطبي من ألفه إلى يائه. فقد استطاع هذا الفقيه المجدد، أن يجعل من كتاب **الاعتصام** المخرج والمنقذ من ضلال البدع العلمية المتراكمة التي استشعر استشراءها، فلم يتوان في نقدها وتسخير يراعه لمعالجة أدوائها، جاعلا منه معول هدم وتخريب لها. ولذلك كانت غاية المرام من هذه المداخلة هي الإبانة عن استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفرق وسلبيات الحوادث والبدع، وإماطة اللثام عن أوجه التماثل والتوافق بين كبار جهابذة الأصول في المشرق(إمام الحرمين، حجة الإسلام،... وصناديد الأصول في المغرب والأندلس(أبو إسحق الشاطبي،...). فالغزالي - وقبله أستاذه الجويني- حاضر بقوة في مشروع الشاطبي التجديدي سواء تعلق الأمر بأصول نظرية المقاصد، أو بتجربة الغربة وفساد الزمان، أو بإشكالية النقد، أو بغيرها من القضايا الأخرى التي تشكل قاسما مشتركا وناظماً قاراً يظل، وفي كل الأحوال، موحدا بين كبار حملة العلم في المشرق والمغرب، والطيور على أشكالها تقع، دون أن نغمط حق أصالة الجويني والغزالي أو نغبن حق خصوصية النقد لدى الشاطبي. فما أحوجنا اليوم إلى استثمار واستلهام

اجتهاد الشاطبي الذي استأنف اجتهاد أسلافه المشارقة، وفي طليعتهم "الغزالي المناصر للحفاظ على الاجتهاد"[39]، والساعي إلى "تجميع الأمة حول مصدرها الوحيد لليقين: القرآن والسنة"[40].

(39) Laoust (Henri), *Pluralisme dans L'Islam*, (précité), p. 265.

(40) Laoust (Henri), *Les Schismes dans L'islam: Introduction à une Etude de la Religion Musulmane*, (précité), p. 207.

خاتمـة عامة

أزفت ساعة استخلاص النتائج والفوائد، وحل موعد إعلان الحصيلة، وتعين علينا أن نجمع في فقرات قليلة، ما يكون قد أتى مسهباً ومتفرقاً ومشتتاً في هذا البحث. فلا بد أن نسجل، استفادة من العرض لعلاقة الترجمة بمؤسسة دار الحكمة أو خزانة الكتب ورحلة كنوز الحكمة التي حطت رحالها بقرطبة، أن استمرار اشتغال المؤسسة هو الذي يضمن الإشعاع الفكري والحضاري. فالنهضة الحضارية للمجتمع الإسلامي التي بدأت عند بداية القرن التاسع الميلادي ارتبطت بمجالس الجدل والمناظرة التي كانت تنظم من قبل فئات ذات أفق واسع، كما ارتبطت بحركة الترجمة التي انتظمت في حلقات ذات برامج عمل مرتبة ومؤطرة حول خزانات كتب أو دور حكمة. ومشكلة استمرار الإشعاع الحضاري في الثقافة العربية الإسلامية هو أن المؤسسة تتعلق بإرادة الحكام في أغلب الأحيان، وبما أن الحكم عرضة لصراع مستمر بين العائلات، فإن أثر الإقتتال بين العائلات على الحكم يؤدي غالباً إلى محو إنجازات الحكام السابقين في إرساء مؤسسات حضارية، فيمتد التدمير إلى مؤسسات

العلم هذه، وتخرب الكتب، من طرف الطامعين في الحكم، بالماء أو النار!!!

وإذا كنا قد حاولنا في ثنايا هذا الكتاب التنبيه عن أهمية علم الكلام، وإبراز الحاجة الملحة لمعجم خاص بمفاهيم هذا العلم، وعدم جحود الدور المشرقي في الثقافة الأندلسية، مع إماطة اللثام عن بعض الأسماء الفقهية والكلامية اللامعة في سماء الغرب الإسلامي كابن حزم الذي وقف موقفاً تنويرياً من الفلسفة والمنطق، والشاطبي الذي قال بنظرية المقاصد، إلخ. إذا كنا قد حاولنا التنبيه عن كل ذلك، وربما أكثر من ذلك، فذلك لان الحديث عن دراسة تاريخ علم الكلام ليس مجرد حديث عن دراسة لتيارات أو لمواقف فكرية مضت، بل هو دراسة لتيارات ومواقف تتميز بالحضور القوي. وإذا كان من الممكن الحديث عن انتهاء المواقف الكلامية وانسحابها، فلنحدد الحدود لكلامنا ونخص بالذكر المعتزلة والخوارج، وهما اتجاهان "عفى عليهما الزمان إلا في مواطن محدودة جداً"[1]. بيد أن هناك تيارات وازنة ما زال لها حضورها وتأثيرها ومفعولها، ويمكن أن نذكر هنا تياران كبيران ما زالا يلعبان دورهما على الساحة، ونقصد

---

(1) كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع: "العناصر الشيعية في التصوف"، الجزء الأول، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، مراجعة ومزيدة (في جزئين)، بيروت، 1982، ص14.

الفكر الأشعري والفكر الشيعي الذي ورث مبادئ المعتزلة "وقد بقي الرأي المعتزلي في الزيدية منذ نشأتها وما زال فيها"[2]. فقد عرف الكلام في الغرب الإسلامي مخاضاً طويلاً وصعباً للمرور وتجاوز مرحلة الاتباع والتلمذة والتقليد والاقتباس من المشرق. فما أكثر المياه التي مرت تحت الجسر الرابط بين الاقتباس والخصوصية. فهل سنوقف نحن اليوم هذه المياه الكثيرة أيضاً التي ما زالت تمر بين هذا الإرث المباشر لنا في موقعنا الجغرافي بالنظر إلى حداثة اتصالنا به وبين مد الجسور معه وربط الاتصال به وجمع أشلائه وتركيب أجزائه، لتحقيق التراكم المعرفي الذي قد يسمح لنا بالقيام بمهمة المراجعة والنقد والتقويم الشامل، بالارتباط مع "المادة" المدروسة، وانطلاقاً من الأصول، وبمنأى عن التأويلات الإسقاطية المتراكمة التي تخل بسياق تلك الأصول، وليتأتى لنا استئناف البناء الذي بدأه أسلافنا في اتجاه تجاوزه مع وعينا، بما يقتضيه ذلك من عشق لازم وصبر جميل ومدة طويلة. فلا بد من المراجعة النقدية ـ الآن والهُنا ـ لهذا الفكر الإسلامي الأصيل "الذي ما زالت مصنفاته تشكو من تراكم العديد من الأحكام الغليظة والقراءات الإسقاطية، وتعرف بالتالي قدراً كبيراً من التحامل والإقصاء دون مبرر عقلي ولا سند شرعي، حيث طال ذلك

(2) م.ن.، ص189.

التحامل والإقصاء العديد من أعلام ذلك العلم الذين خدموا الإسلام وأبلوا في الدفاع عنه. ويكفي أن أذكر لك بهذا الصدد أنه برز في الشهور الأخيرة نابت من "النوابت" تجرأ في إحدى المنابر الإعلامية المعروفة، من رؤية "سلفية" مزعومة أن يحذر قراءه من التسامح مع الفكر الأشعري باعتباره فكراً "مرتداً" عن منهج السلف الصالح، مقرباً بين ذلك الفكر وبين الفكر الليبرالي العلماني المعاصر!! مما يدل على مبلغ الضحالة المعرفية التي صارت تجد لها أقلاماً ومنابر تخفي نفسها تحت شعارات إسلامية، ومما يدل أيضاً على هيمنة الفكر الإقصائي الذي لا بد من تنقية تراثنا الكلامي خاصة من عيوبه، ومن مراجعة مثل هذه الأحكام الغليظة المبثوثة في بعض مصنفاته"[3].

فالعقل الحجاجي في الغرب الاسلامي عقل منفتح وليس عقلا منغلقا، استأنف وتجاوز بعزم مركزي أكبر ما بدأه العقل المشرقي. ولعل تأليف ابن حزم لرسالته الموسومة بـ"رسالة في فضل الأندلس ورجالها" لا تند عن مسالك وتخريجات الإبانة عن منافسة أهل المغرب لزملائهم المشارقة، والاعتزاز، أو الاعتداد، بأنفسهم وعبقريتهم، والإبانة عن "النبوغ المغربي"، حيث يقول ابن حزم في أحد أبياته الشعرية القيمة:

(3) عبد المجيد الصغير، "حوار العدد"، سبق ذكره، ص40.

أنا الشمس في أفق العلوم منيرة

ولكن عيبي أن مطلعي الغرب

وكيف لا يقول ابن حزم هذا البيت الشعري وغيره من الأبيات الشعرية الأخرى وينسج لحمة رسالته السابقة، ونحن نعلم قولة الصاحب بن عباد التي سارت بها الركبان في طول الأرض وعرضها، والتي قالها في حق "العقد الفريد" لابن عبد ربه (246-328هـ)، ونقصد "بضاعتنا ردت إلينا"!!!

قائمة المصادر والمراجع

1 ـ المصادر:

ابن بشكوال، **الصلة**، نشره صلاح الدين الهواري، صيدا، بيروت، المطبعة العصرية، 2003.

ابن حزم، (أبو محمد علي)، **الاخلاق والسير**، تحقيق ندى توميشن اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1991.

ابن حزم، (أبو محمد علي)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر، الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت.

ابن حزم، (أبو محمد علي)، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تصدير إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1981.

ابن حزم، (أبو محمد علي)، **طوق الحمامة في الالفة والآلاف**، ضبطه ووضع حواشيه وفهرس له أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1413 هـ ـ 1992م.

ابن رشد (أبو الوليد)، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل**، تحقيق مصطفى حنفي، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح على المشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، آذار/مارس، 1998.

ابن رشد (أبو الوليد)، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، حققه وقدم له عثمان أمين، ملتزم الطبع والنشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر، القاهرة، 1958.

الأندلسي (صاعد)، **طبقات الأمم**، تحقيق حياة العبد بوعلوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، شباط/فبراير، 1985.

التفتازاني (سعد الدين)، **شرح المقاصد**، تقديم محمد عميرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1409هـ ـ 1989م.

الجرجاني (أبو الحسن)، **التعريفات**، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1407هـ ـ 1987م.

الجويني (أبو المعالي)، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، الناشر، دار المعارف بالإسكندرية، 1969 .

الخياط (أبو الحسن)، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، تحقيق نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، 1344هـ ـ 1980م.

الشاطبي (أبو إسحق)، **الاعتصام**، تحقيق ودراسة محمد بن عبد الرحمن الشقير، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1429هـ ـ 2008 م.

الضبي (أبو إسحق)، **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، تحقيق روحية السويفي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997.

العطار (فريد الدين النيسابوري)، **منطق الطير**، دراسة وترجمة بديع محمد جمعة، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1416هـ ـ 1996م.

الغزالي (أبو حامد)، **المستصفى من علم الأصول**، دراسة وتحقيق حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة.

الغزالي (أبو حامد)، **المنقذ من الضلال، ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين**، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، 1408هـ ـ 1987م.

الغزالي (أبو حامد)، **المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي 7**، وضع حواشيه وخرج أحاديثه وقدم له أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الغزالي (أبو حامد)، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السابعة.

الفارابي (أبو نصر)، **إحصاء العلوم**، قدم له علي ابو ملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى.

الفارابي (أبو نصر)، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة، 2001.

الفارابي (أبو نصر)، **الحروف**، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1990.

الفارابي (أبو نصر)، **الخطابة**، ضمن:

Al-Farabi, **deux ouvrages inédits sur la réthorique, I .Kitar Al-Hataba. II.Didascalia in rethoricam aristotelis ex Glosa alpharabi,** Publication préparée par J. Langhade et M. Grignaschi, Dar El- Machreq éditeurs, Beyrouth, 1971.

الفارابي (أبو نصر)، **المنطق عند الفارابي**، الجزء الثالث، كتاب الجدل، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986.

المقري (أحمد بن محمد)، **نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1408هـ - 1988م .

العامري (أبو الحسن)، **الاعلام بمناقب الاسلام**، تحقيق

ودراسة بقلم أحمد عبد الحميد غراب، دار الكاتب العربي للدراسات والنشر بالقاهرة، 1387هـ ـ 1967م.

2 ـ المراجع:

أركون (محمد)، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكرالإسلامي**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1999.

أركون (محمد)، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة، 2006.

أركون (محمد)، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟** ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1997.

أومليل (علي)، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، أيار/مايو، 1996.

إيناس (حسين)، **التلامس الحضاري الإسلامي ـ الأوروبي**، عالم المعرفة، عدد 366، آب/أغسطس، 2009.

البيومي (رجب)، **أبرياء ويتهمون: صفحات من التاريخ**، شركة الإعلانات الشرقية م دار الجمهورية للصحافة.

الجابري (محمد عابد)، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1993.

الجابري (محمد عابد)، **تكوين العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، أيلول/سبتمبر، 1991.

حمدان (أحمد العلمي)، **استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة: الكتاب الأول: مقدمات، مواضع ونماذج**، الجزء الأول، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة الإسلامية تحت إشراف محمد الوزاد، السنة الجامعية، 2001-2002م/ 1422-1423هـ، شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، رسالة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

حمدان (أحمد العلمي)، **البنية والحجة: قراءات سيميائية وإبستمولوجية لمظاهر من الفكر العربي**، أفريقيا الشرق، 1991.

حمدان (أحمد العلمي)، **الكلام كجنس: دراسة لذاتيات الكلام من زوايا ومباحث متعددة**، منشورات ما بعد الحداثة، الطبعة الأولى، 2007.

حمدان (أحمد العلمي)، **فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي**، بحيث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، تحت إشراف علي سامي النشار، السنة

الجامعية، 1978ـ1979، رسالة مرقونة بكلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط.

دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.

الشيبي (كامل مصطفى)، **الصلة بين التصوف والتشيع: "العناصر الشيعية في التصوف"**، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، مراجعة ومزيدة (في جزئين)، بيروت، 1982م.

الصغير (عبد المجيد)، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، 1415هـ ـ 1994م.

الصغير (عبد المجيد)، **تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب**، شركة النشر والتوزيع ـ المدارس12، شارع الحسن الثاني، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1421هـ ـ 2000م.

الصغير (عبد المجيد)، **في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي**، منشورات رمسيس، سلسلة شهرية، العدد 7، حزيران/يونيو، 1999.

صليبا (جميل)، **من أفلاطون إلى ابن سينا: محاضرات في الفلسفة العربية**، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1983.

عبد الرازق (مصطفى)، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة.

عبد الرحمن (بدوي)، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوي**، الناشر وكالة المطبوعات، الطبعة الرابعة، 1980.

عبد الرحمن (طه)، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998.

عبد الرحمن (طه)، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1994.

عبد الرحمن (طه)، **حوارات من أجل المستقبل**، كتاب الجيب 13، منشورات الزمن، نيسان/أبريل، 2000.

عبد الرحمن (طه)، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000.

العلوي (سعيد بنسعيد)، **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992 م.

العلوي (سعيد بنسعيد)، **أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر**

في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 12، الطبعة الأولى، 1416هـ - 1995م.

غوتاس (ديمتري)، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر. (القرن الثاني ـ القرن الرابع هـ/ القرن الثامن ـ القرن العاشرم)، ترجمة وتقديم نيقولا زياده، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، حزيران/يونيو، 2003.

فان إيس (يوسف)، بدايات الفكر الإسلامي: الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، مراجعة وتقديم عبد المجيد الشرفي، منشورات الفنك، 2000.

متز (آدم)، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1957.

المصباحي (محمد)، دلالات إشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، منشورات عكاظ، الطبعة الأولى، 1988.

النشار (علي سامي)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثامنة.

النشار (علي سامي)، **مناهج البحث عند مفكري الاسلام**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1404هـ ـ 1984م.

يفوت (سالم)، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1986.

3 ـ المقالات:

أبو زهرة (محمد)، "ابن حزم"، ضمن **الأندلس صفحات مشرقة**، كتاب العربي، 58، تشرين الأول/أكتوبر، 2003، الطبعة الأولى، 15/ 10/ 2005.

ألوزاد (محمد)، "الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، العددان الرابع والخامس لسنتي 1980-1981.

ألوزاد (محمد)، "التعاليق المنطقية لابن باجة"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، عدد خاص 3 ـ 1988.

ألوزاد (محمد)، "الملامح العامة لشخصية ابن مسرة وآرائه"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، العدد السادس 1982-1983.

ألوزاد (محمد)، "في الرشدية العربية المعاصرة: مقاربات "الكشف عن مناهج الأدلة" نموذجاً"، **مجلة مقدمات**، عدد 5، شتاء، 1998.

ألوزاد (محمد)، "معالم الحضور المشرقي ـ السلفي في الممارسة الفلسفية بالمغرب الحديث"، **ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 23، سنة 1993، جامعة محمد الخامس .

أيت حمو (محمد)، "الغزالي بين حب الفلسفة وكره الفلاسفة"، **مجلة مدارات فلسفية**، مجلة الجمعية الفلسفية، العدد الثامن، شتاء، 2003 م .

أيت حمو (محمد)، "جدلية التراث والتجديد في الفكر العربي المعاصر"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، ظهر المهراز، فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، العدد 16، سنة 1428هـ ـ 2009م.

الجابري (محمد)، "قرطبة .. ومدرستها الفكرية، **مجلة الوحدة**، السنة الرابعة، العدد 40، ربيع الثاني ـ جمادى الأولى، 1408هـ/كانون الثاني/يناير، 1988م.

حمدان (أحمد العلمي)، "تفسير الأسماء المشتركة الدائرة بين النظار من كتاب "لباب العقول في الرد على

الفلاسفة في علم الأصول" لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي (المتوفى سنة 626 هـ/ 1237م)"، تحقيق أحمد العلمي حمدان، ضمن، **دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية I**، دراسة وتحقيق: المنطق ـ الطبيعة ـ الاصطلاح، منشورات كلية الآداب، ظهر المهراز ـ فاس، مركز الدراسات الرشدية، الطبعة الأولى، 1998.

حميش (بنسالم)، "عن محنة الحديث الفلسفي في الإسلام"، **مجلة البديل**، العدد 3، 1983.

حميش (بنسالم)، "عن الرشدية: مقدمات لقراءة فلسفية"، ضمن **مجلة مقدمات**، عدد 15، شتاء، 1998.

حنفي (حسن)، "تجديد علم الكلام: الأسس الدوافع والغايات"، **مجلة المنطلق**، العدد المائة والعشرون، ربيع ـ صيف 1419هـ ـ 1988م.

شحلان (أحمد)، "أبراهام بن عزرا ودوره في نقل علوم العرب إلى أوروبا: حي بن يقظان: من ابن سينا إلى ابن عزرا"، ضمن **ندوة الفكر العلمي في المغرب: العصر والوسيط المتأخر**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 104، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، 2003.

الصغير (عبد المجيد)، "حوار العدد"، **مجلة الإحياء**، العدد

26، شوال 1428هـ ـ تشرين الثاني/نوفمبر، 2007م.

الصغير (عبد المجيد)، "في الحاجة إلى تاريخ نقدي لعلم الكلام بالمغرب"، ضمن **ندوة الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 118، تنسيق علي الإدريسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، 2005.

العلوي (سعيد بنسعيد)، "الفكر الأخلاقي ـ السياسي الأشعري والثقافة اليونانية"، **أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 5، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1405هـ - 1985م .

قاسم (جميل)، "الفكر العربي ـ الإسلامي: من التراث إلى الحداثة"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العدد 92-93، مركز الإنماء القومي.

كفايتي (سعيد)، "دور ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم مقارنة الأديان"، **مجلة التسامح**، السنة السادسة، ربيع 1429هـ ـ 2008م، العدد 22.

ماير هوف (ماكس)، "من الإسكندرية إلى بغداد: بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب"، ضمن

التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات، الطبعة الرابعة، 1980.

مؤنس (حسين)، "ابن حزم في ذكراه"، ضمن **الأندلس: صفحات مشرقة**، كتاب العربي، 58، تشرين الأول/ أكتوبر، 2003، الطبعة الأولى، 15/ 10/ 2005.

النشار (علي سامي)، "نظرية جديدة في المنحى الشخصي لحياة الفارابي ولفكره"، **مجلة دراسات فلسفية وأدبية**، السلسلة الجديدة، العدد: 1 ـ 76 ـ دار الكتاب، الدار البيضاء، 1977.

النقاري (حمو)، "اللعب النظري بالقياس: منهج أبي الحجاج يوسف المكلاتي في الرد على الفلاسفة في علم الأصول من خلال كتابه: "لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول""، **ندوة الفكر العلمي في المغرب: العصر الوسيط المتأخر**، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 104، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، 2003.

النقاري (حمو)، "منطق مدرسة بور رويال: منهج التبين والبيان أو مبحث المنهج في فجر الحداثة الفلسفية"،

ضمن ندوة العناصر الابدالية والتيمية والأسلوبية في الفكر العلمي، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 116، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية .

همتي (همايون)، "العلمانية والفكر الديني في الفكر المعاصر"، مجلة المنهاج، العدد السادس والعشرون، السنة السابعة، صيف 1423هـ ـ 2002م.

وهبة (موسى)، "حوار"، مجلة نزوى، العدد الثالث عشر كانون الثاني/يناير، 1998.

يفوت (سالم)، "الأسس الميتافيزيقية لنظرية الحب لدى ابن حزم، مجلة تكامل المعرفة، (دراسات فلسفية وادبية)، عدد مزدوج: 7 ـ 8، 1982 ـ 1983.

يفوت (سالم)، "مكانة العلم في الثقافة العربية"، ضمن، العلوم في المجتمعات الإسلامية: مقاربات تاريخية وآفاق مستقبلية، حوار الضفتين، تحت إشراف محمد أبطوي، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء.

4 ـ مراجع بالإنجليزية:

Alexy (Robert), *A Theory of legal Argumentation, The Theory of rational discourse as Theory of legal justification*, Translated by Ruth Adler and Neil MacCormik, clarendon press, Oxford, 1989.

Makdisi (George), "*The madrasa in Spain: Some remarks*" *in Revue de "L'Occident Musulman et de la Mediterranée*Â, XV-XVI,1973 (153-8).

Sidiropoulou (Chryssi), "*Who is the God of the Qur'an? A Medieval Islamic debate and contemporary philosophy of Religion*", *In Classic Issues in Islam Philosophy and Theology today*, Edited by Anna-Teresa Tymieniecka and Nazif Muhtaroglu, Springer.

Watt (W. Montgomery), *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh at the University Press, 1962.

Watt (W.Montgomery), *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh at The University Press, 1963.

Watt (W. Montgomery), *The Majesty That was Islam, The Islamic World, 661 - 1100*, Sidgwick & Jackson, London, 1974.

Whittinghan (Martin), *Al-Ghazali and the Qur'an, One book, many meanings, Routledge*, London and New York, 2007.

5 ـ مراجع بالفرنسية:

Allard (Michel), *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-as'ari et de ses premiers grands disciples*,éditions de l'imprimerie catholique, 20 juillet 1965, Beyrouth.

Eche (Youssef), *Les bibliothèques arabes*,Damas: Institut Français de Damas, 1967.

Encyclopedie de l'Islam, Nouvelle Edition, Réimpression Anastatique, Leyde e.g. Brill -Paris - g . p . Maisonneuve & Larousse s. a, 1975.

Laoust (Henri), *Les schismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion Musulmane*, Payot, Paris, 1983.

Laoust (Henri), *Pluralisme dans L'Islam*, Librairie Orientalist Paul Geuthner, Paris, 1983.

Perelman (Ch) et Olbrechts-Tyteca (L), *Traité de L'argumentation, 3ème édition, Edition de L'Université de Bruxelles.*

المحتويات